ganz1912 EDICIONES SIGLO VEINTE

HENRI LEFEBVRE

la violencia y el fin de la historia

HENRI LEFEBVRE

LA VIOLENCIA Y EL FIN DE LA HISTORIA

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Henri Lefebvre es demasiado conocido en Francia y fuera de ella por sus opiniones sobre el candente panorama intelectual contemporáneo, para que necesite presentación. Este libro que, según su autor, no es la obra de un filósofo ni de un sociólogo, ni tampoco de un historiador, resume empero en adecuada síntesis la posición de un hombre que se mueve lúcidamente en el ámbito más exigente de la vanguardia intelectual.

El perfil polémico es sin duda la característica saliente de este trabajo, en el que el tema de la historia y sus supuestos fines, la historicidad del contenido, y el significado de las ciencias positivas, se entrecruzan hábilmente y son discutidos con ardoroso empeño. Las tesis de Hegel y Marx aparecen a la luz de sus consecuencias en la vida del presente, y un audaz paralelo con Nietzche denota que el afán inquisitivo de Lefebvre no se detiene ante ningún escollo ideológico.

La historia y la historicidad son conceptos engañosos para Lefebvre, y la capacidad para la historia sigue siendo la aptitud de aceptación del riesgo, de asumir la lucha a riesgo de la muerte, lo cual está vinculado a su vez con la conciencia de clase. En este orden de cosas, el grado alcanzado por las fuerzas productivas, es decir, la riqueza social y el despilfarro, plantea en la sociedad de hoy el problema de la negación del trabajo. La burguesía se ve de este modo enfrentada a la tremenda paradoja de aceptar, dentro de su propio sistema, a los ociosos, y de tolerar a los grupos marginales rebeldes de artistas e intelectuales, porque le resultan indispensables para la producción de ideas.

Estas y otras contradicciones son acumuladas en este libro vibrante, que pone al desnudo gran parte de los antagonismos más agudos de la sociedad en que vivimos, y en cuya crítica las teorías sociales de vanguardia son implementadas con destreza sin par.

La vindicación de la dialéctica inmanente en los procesos y las cosas, la que debe revelarse por la acción humana, y entre cuyas variantes la violencia impone su vigencia y su posibilidad, es la conclusión que surge de esta novedosa reflexión social filosófica.

LA VIOLENCIA Y EL FIN DE LA HISTORIA

Título del original en francés
LA FIN DE L'HISTOIRE
Les Editions de Minuit, París

Traducción de
ALFREDO LLANOS

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

ADVERTENCIA

I

Este libro no es la obra de un filósofo aunque contenga algunas consideraciones filosóficas (más la crítica *metafilosófica* de toda filosofía). No es el trabajo de un sociólogo, si bien contiene elementos de sociología, ni el de un historiador, aun cuando el autor ha realizado algunas investigaciones históricas antes de permitirse el cuestionamiento de la historia. ¿Será "inclasificable"? ¡Pesado título para llevar! Sin embargo, ¿por qué no declarar desde el comienzo que este libro sale de los cuadros de la división del trabajo intelectual, tal como ella se ha instaurado en el pensamiento sometido a las instituciones culturales? Vale más prevenir. He aquí lo hecho. ¿No podrá ubicarse esta obra? En absoluto. Ella se desliza en una línea de crestas entre vertientes: filosofía, historia, sociología, buscando dominarlas. Hay que recordar que las obras de Hegel, de Marx, de Nietzsche que servirán de punto de partida para un trayecto difícil no entraban en los cuadros según separaciones bien delimitadas. ¿Pensaba Hegel como enciclopedista? ¿Y Marx? Sus obras no pueden encerrarse en departamentos estancos: filosofía, economía política, historia, sociología, etc. En cuanto a Nietzsche, se ha querido interpretarlo como poeta, filosófica o científicamente insignificante; advertimos que es el último filósofo occidental, iniciador, con Marx, de una línea que no puede definirse ni por la filosofía clásica ni por la ciencia catalogada.

En 1968, los estudiantes ¿no han rechazado —entre otros aspectos de la sociedad y del mundo actuales—, la división

del trabajo, técnico en apariencia, en realidad social, vale decir, determinadas por el mercado y sus exigencias, hasta en el plano intelectual y mental? Cierta e incierta mezcla de desmenuzamiento especializado y degradado enciclopedismo no contenta más que a los institucionalistas del saber.

Aún por algún tiempo, el pensamiento en Europa, en Francia, y la simple conciencia (individual y/o social) conservan variadas dimensiones; así este pensamiento y esta conciencia difieren del pensamiento y de la conciencia en otros países, y sobre todo del pensamiento *reducido* a la sóla dimensión del empirismo y de la comprobación.

Tres dimensiones: filosófica, histórica, práctica, dan su complejidad a la forma europea de pensamiento y de conciencia. Por las dos primeras, filosófica e histórica, tiene un enfoque y un designio críticos. Para "nosotros", europeos, nada de conocimiento sin teoría (sin conceptos elaborados) y sin crítica de lo que se realiza. La práctica no puede concebirse ni hacerse independientemente de esta reflexión; lo práctico-crítico predomina, no lo pragmático y lo "positivo". ¿Por cuánto tiempo?

También la clase obrera está marcada —actos y conciencia— por la historia y la reflexión crítica. Ella posee, a su manera indistinta y pujante, la dimensión histórica (referencia a las revoluciones) y la dimensión negativa. ¿Tendría una conciencia de clase, en el sentido de una autoconciencia, separable, opuesta a la de la burguesía como clase? Exactamente no, porque la burguesía misma no puede deshacerse fácilmente ni del pasado ni del criticismo, en la medida en que las "tradiciones", todavía no desgarradas en ritos conmemorativos, en recitaciones anecdóticas, permanecen en el centro de la "cultura". En la conciencia proletaria y en la conciencia burguesa, las acentuaciones se diferencian más que la "esencia" o las "dimensiones". Ahora bien, se anuncia una crisis europea de esta "cultura". Una amenaza se cierne sobre esas dimensiones; se trata de reducirlas, de sofocarlas. ¿De dónde procede esta amenaza? La exclusiva preocupación del crecimiento económico desempeña el papel de una ideología que constriñe, así como la prioridad que se acuerda a lo cuanti-

tativo hasta en las reivindicaciones y aspiraciones obreras. La técnica y la tecnología, con el soporte social de su importancia, esto es, la tecnocracia y la burocracia asociadas, ejercen presión sobre lo que las interfiere. Se supone a veces que ese medio social, técnicos y tecnócratas, en una palabra, "tecnoestructura", puede desempeñar un "papel histórico". Si así fuera, sería en detrimento de la historia. La conciencia histórica turba a esa gente y sobre todo, le es extraña.

La conciencia (individual y/o social) no se percibe en Europa y sólo se concibe con ciertos reparos. Espontáneamente toma como referencia el tiempo histórico. ¿Cómo podría ser de otra manera en una región del mundo que "culturalmente" posee dos mil años de recuerdos, de epopeyas revolucionarias? Suprema riqueza. En Francia cada uno sabe y siente que la razón filosófica se acerca más al buen sentido crítico definido por Descartes que a la razón de Estado o del intelecto pragmático. ¿Acaso no podrían descubrirse aquí las motivaciones que ha dado al movimiento estudiantil en Alemania y en Francia, su impulso y su capacidad, que permitieron desbordar los objetivos limitados, como el de encerrarse en una micro sociedad marginal y cuestionar la sociedad en su conjunto? Sí, ¿mas por cuánto tiempo todavía?

El americanismo (ideología de la productividad, empirismo y positivismo, pragmatismo) destruye y sofoca tanto la conciencia como el pensamiento. La potencia ideológica del Estado que utiliza para todo sin discriminación y la filosofía y las conmemoraciones históricas, contribuyen a la degradación. Sometidas, reducidas a la categoría de instrumentos ideológicos, la filosofía y la historia se deterioran.

Esta presión sobre las dimensiones de la conciencia, del conocimiento y de la "cultura", de ahora en adelante no tendrá lugar sin desgastes. Abundantes humaredas ideológicas ascienden sobre los campos devastados; la historia ya no difunde claridades; se la utiliza para operaciones tácticas. Mientras que en los proyectos iniciales (Marx), la historia y el conocimiento debían disipar las ideologías, la historia misma se ideologiza. ¿No llegaremos a escribirla otra vez y muchas veces, en función del presente, es decir, de una apología de

tal o cual potencia actual? En cuanto a la filosofía, jamás ha logrado salir de la ideología. ¿Esa ha sido su verdadera ambición? Pocas fórmulas tan falsas como las que anuncia el "fin de las ideologías" y considera realizado este fin. (Cf. Daniel Bell: *On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties — The End of the Ideology*, Free Press Paperback, MacMillan, 1967; en particular "Epílogo", p. 343 y sig.) En verdad es lo contrario. Las ciencias más exactas limitan con la ideología, en la medida en que los conocimientos fragmentarios suscitan interpretaciones, en que el detalle del saber parcelado requiere comentarios generales y, por consiguiente, una filosofía o una ilusión filosófica. La propia cientificidad se vuelve ideología; el empirismo, el positivismo lógico son ideologías; igual que el estructuralismo. Ninguna ideología ha desaparecido pero nuevas nubes ideológicas ascienden en el horizonte.

La presión sobre la conciencia histórica (comprendida la dimensión precisa de la cultura y del saber: la referencia histórica) se acompaña con una crisis del pensamiento historiado. Hallaremos algunos índices de esta crisis en los escritos de los historiadores, en sus controversias, en la reducción de la problemática histórica desde hace un siglo. Cuanto más se estrecha la problemática del historiador, más sólido él se cree y su saber se mezcla más con la ideología. Las pruebas de esta crisis también se encuentran en los escritos contemporáneos consagrados a la epistemología. La historia ve restringir su parte. No es la parte del león, sino la de una servidora; se llega hasta a negarle el estatuto teórico (epistemológico) y el humilde lugar que aún reclama en la "episteme".

Un proceso irreversible tiende práctica y teóricamente a reducir la historicidad y la historia de lo de adentro y lo de afuera. Se operan a favor de este proceso extrañas e inquietantes substituciones. Los objetivos de la ciencia histórica, las ambiciones del método y del pensamiento crítico son reemplazados por otras miras, otros intereses, otros objetos y objetivos. La teoría "pura", proclamada con más fuerza, se utiliza de manera más sutil que antes. Sobre su plano, el de la "verdad", se entrecruzan las intrigas. Las ideas sirven. ¿A quién?

¿Cómo? ¿Estrategias conscientes? ¿Manipuleos? Las ideas pierden toda inocencia, devienen nidos de víboras. El análisis de estos enredos debe dirigirse según las reglas del análisis crítico.

¿Con qué objeto? ¿La protesta? El pasatismo pierde todo sentido. Imposible volver atrás. Pretender restablecer un privilegio, el de una conciencia y de un tipo de sabio honesto y "serio", no sólo es perder el tiempo, sino que es ilusorio y peligroso. La protesta en nombre del pasado no puede escapar al vasto movimiento que liquida ese pasado.

Si resulta inadmisible dejarse estar y asistir sin un gesto a la muerte de la historia (a la transformación de la historicidad en ideología, ligada a su aniquilamiento), es menester sobre todo prever nuevos sentidos, nuevos objetivos. El aniquilamiento de la historicidad y de la historia tanto como el de la filosofía profundiza un abismo, lugar del nihilismo. La cuestión reside en remontar el nihilismo, puesto que la historia no ha cumplido sus promesas y se la vitupera en la escala ideológica mundial. Tácticamente el principio es simple en su dualidad: defender la historia contra los que la atacan, atacarla contra quienes la defienden. Estratégicamente, es un nuevo estilo de inteligibilidad que hace falta definir.

Hace un siglo y medio, la historia apareció al comienzo, en toda la majestad de la gran ciencia, del saber supremo. Después de la solemne proclamación por parte de Hegel, ella pretendió ser ciencia global de una completa realidad. Intentó ser juez y soberano, pronunciándose respecto de todas las cosas. La gigantesca estatua con vestimenta de pliegues tensos lleva una antorcha en lo alto de una mano y en la otra la espada; la justicia es la historia; la libertad es también la historia. El saber libera. Este se define como ciencia de la libertad. En el mundo oriental uno sólo era libre. En el mundo antiguo algunos eran libres. En el mundo moderno, todos serán libres. Así transcurre el tiempo. Se agregaba a esta visión optimista una representación fácil de retener: el evolucionismo, que no tardó en convertirse en ideología corriente; lo superior nace de lo inferior, lo mejor de lo peor. A la luz del progreso todo se presentaba entonces como formación, génesis, tran-

sición pero de un bien mínimo hacia un estado mejor. *Lo inteligible se definía por la continuidad.*

Desde entonces, el mundo ha cambiado mucho. La fabulosa, la monstruosa *Mère Gigogne* *, la Historia (¡H!) ha puesto al alcance una lista de pequeñas ciencias, llamadas según los gustos: humanas, sociales, etc. Lo que complica la situación, es que una de esas pequeñas ciencias todavía se llama: historia (h). No se parece mucho a su madre. A veces usa la vestimenta de su madre y otras ofrece sus encantos personales. Esto no es todo. ¿Actualmente, quién lo ignora? Desde el final del siglo XIX, lo discontinuo aparece e invade poco a poco todos los dominios, a partir de la biología y la física. Sólo la reciente moda de la lingüística ha confirmado esta invasión (que engendra una unilateralidad simétrica de la precedente, cuando la época privilegiaba lo continuo). Se propone entonces una nueva figura de inteligibilidad: delineado y montaje. Desarmar y reconstruir, así se definió la operación que torna ininteligible lo real. Las transiciones se sustituyen por los cortes; el devenir, por la estabilidad y el equilibrio; las continuidades por las estructuras y configuraciones discontinuas.

Esta figura remite a la inteligibilidad el esquema histórico del tiempo. La amenaza contra el tiempo histórico tiene pues razones en el plano teórico; no sólo consiste en una presión de ideologías e instituciones sobre el pensamiento teórico. Asistimos al ataque contra el fundamento de la historicidad y, por otra parte, a emocionantes esfuerzos por defenderla o reencontrarla, para impedir el desmantelamiento de la historia y proteger la marcha clásica del pensamiento historiado.

II

¿El fin de la historia? Parece que estas palabras implicaran una paradoja y hasta una contradicción interna. ¿Cómo podría tener final la historia? Siempre habrá acontecimientos;

* Personaje de cuentos, sinónimo de madre con muchos hijos (N. del T.).

siempre ocurrirá algo. El tiempo no puede terminar. Pues la historia y el tiempo andan juntos; una misma idea, una misma realidad conducen a dos interrogantes. Luego, la historia no tiene fin.

Este pretendido silogismo, formulación del sentido común, oscurece la problemática fundamental. En esta perspectiva que no es más que una ausencia de perspectiva:

1) El término "historia" sólo designa una sucesión de acontecimientos sin vínculo racional, los hechos sin concatenación. Todo es histórico o parece que lo fuera. Lo anecdótico y lo histórico se confunden, cada vez con mayor holgura para los que escriben relatos. ¿El acontecimiento? Entre el hecho diverso y el hecho mundial, el ámbito es amplio. ¿Quién elige el hecho llamado histórico? ¿Según qué criterios? A cada instante ocurre "algo" y ese "algo" se disuelve, se esfuma como una humareda, quizá dejando algunos rastros. ¿Dónde? ¿En lo "real" o sólo en la memoria? Vestigios, una sucesión de vestigios no hacen una historia.

2) Podemos tratar de *definir la historia por el tiempo histórico*, y a la vez ésta es una definición implícita y vulgar; pero se reduce a una tautología. Todos podemos verificar que en la realidad hay tiempos múltiples, tiempo físico, biológico, social, tiempos cíclicos y lineales. Que "naturalmente" se privilegie uno u otro de esos tiempos, el fisiológico o cotidiano, es una evidencia familiar. ¿No debe el pensamiento teórico liberarse de tal evidencia? Si el historiador construye el tiempo histórico como objeto según un modelo que asume y postula y si ese tiempo no fuera fundamental, se reduce a una ficción o a una lógica abstracta. ¿Se concederá que la historia no se define? ¿Que hace falta admitir una realidad o una verdad exacta de lo histórico? ¿Acaso lo que aún designamos como "historia" siempre está unido al "golpe por golpe"? Esta hipótesis niega simultáneamente la historia como realidad y como verdad; ella remite a la historicidad como objeto de conocimiento científico aunque permita una interesante revisión de las representaciones sistematizadas que conciernen al pasado.

La historia no se define sino por un fin. De tal manera

ella tiene únicamente una orientación, un término. La expresión "fin de la historia" no sólo tiene un sentido, sino que fuera de ese sentido la historia no se define y carece de sentido. Sólo el *fin* permite concebir la historicidad sin el cual no es historia sino caos. Esto es lo que establecerá una parte de la obra.

Si supusiéramos que definimos la historia de manera teológica, como sustituto o soporte de la divinidad, se la definiría además y siempre por un fin: el juicio último, la realización de la justicia, el triunfo de la Verdad. La irracionalidad atribuida al devenir, no se deja pensar si no se le inyecta esta mínima dosis de racionalidad. En cuanto a la entera y plena racionalidad que podría atribuirse al tiempo en oposición a la teología y a la metafísica tradicional, igualmente supone el objetivo, el término, el fin. Racionalidad y finalidad históricas marchan juntas, se definen una a otra. La racionalidad implica nexo y concatenación de los hechos según cierta causalidad, formal o eficiente, que no puede concebirse racionalmente sino de acuerdo con una causa final. La finalidad no supone que el objetivo sea fijo y realmente representado, sino que el tiempo (el devenir) tenga una dirección, una determinación a través de un término.

Resta designar los fines concebibles. Se vuelven a encontrar aquí las grandes hipótesis hegelianas y marxistas. El sentido de la historia es la plenitud de la racionalidad misma, la realización humana. Con mayor precisión la historia, para Hegel, se define por la realización de la filosofía como sistema político: como teoría del Estado que legitima una práctica que justifica su constitución, que establece su carácter absoluto, casi divino. En cuanto a Marx, definió la historia, en principio, por la praxis industrial, por la revolución proletaria, por la soberanía del hombre social respecto de la naturaleza: por la sociedad sin clases en la abundancia.

Ahora bien, *la historia*, desde hace un siglo no verifica con certeza, en la medida en que ella puede comprenderse o interpretarse, ninguna de esas hipótesis. Tampoco registra hipótesis más imprecisas (aquella simple y pura del "progreso", por ejemplo) o más particulares (la de la realización

total de una nacionalidad por triunfar sobre las otras). Los fines presupuestos han perdido así su sentido, o amenazan perderlo.

Resta encontrar otro término, otra hipótesis: el de un "fin" que no coincidiría con las finalidades encaradas por los creadores del pensamiento histórico.

Aquí se encuentra y adquiere toda su vigencia el pensamiento de Nietzsche. Para Hegel, para Marx, para los otros pensadores de la historia, existe una *poshistoria*, pero ella nace de la historia de manera casi natural. Surge de lo histórico como de una cuna y de la historia como de una matriz. Nietzsche es el primero en abordar la hipótesis de una *civilización* diferente que la nuestra porque ella nació repudiando la historia, la historicidad, lo histórico, el pasado y su conocimiento como sobrecargas inútiles, fardos de la memoria, inventario cada vez más estéril de lo realizado. El nacimiento de esta civilización implicaría un corte radical, una discontinuidad total, una renovación de los métodos del conocimiento, luego un repudio del pensamiento histórico.

Hasta ahora, jamás ha sido proseguida, desarrollada, comparada esta hipótesis con otras. Pues ella *dialectiza* la finalidad. ¿Fin de la historia? Sí y no. *No* según la acepción hegeliana y marxista, según el compromiso liberal y progresista. Y sin embargo sí; la historia terminará o terminó ya, contradictoriamente, con un peso más acentuado del saber y de la cultura históricas, en su descomposición. Terminó extinguiéndose, lo que obliga a concebir una *salida de la historia*. Salir de la historia, bien es terminarla, mas no es ni cerrarse en ese término, ni por otra parte atenerse a su realidad cristalizada.

La hipótesis de una *salida de la historia*, expuesta en otra parte de esta obra, involucra algunas obligaciones teóricas. Esta salida comporta concebir una *superación*, en función de la superación hegeliana y marxista (*Aufheben*), pero también de la superación nietzscheana (*Uberwinden*: ascensión). Salir de la historia, en el plano teórico, es volverse primero hacia ella en una vasta retrospección; es *totalizarla* por el pensamiento; es retomar en lo sucesivo la *historicidad* misma

como materia dominada. Por consiguiente, es hacer un amplio bloque de la historia para perderla. Los historiadores y su saber se dedican a formar ese "bloque histórico" (las comillas son irónicas). ¡Sin que ellos lo sepan! ¡Salir de la historia sería arrojarla audazmente a ella, con sus representantes, los portadores de las verdades históricas, a los muy conocidos "basureros de la historia"!

Dicho en otros términos, desde que se definió la historia y la historicidad, simultánea e inevitablemente también se concibió:

a) la *prehistoria* (caracterizada por una presencia y/o una ausencia: el Estado, la escritura, la mercancía, la organización económica y la división del trabajo, etc.).

b) la *poshistoria* igualmente caracterizada por una presencia y por una ausencia, la apropiación por parte del ser humano de su propio ser, presencia en sí que excluye esa ausencia, la historicidad, la dependencia en relación con el pasado, la determinación por lo superado.

En la *salida de la historia* puesta así en perspectiva, ¿cómo dejaría de haber *desigualdades*? Ciertos pueblos aspiran a entrar en la historia, y tal vez serán defraudados; otros quieren y pueden salir de ella, y quizá serán retenidos. Las desigualdades en el desarrollo asumen todo su alcance. Por una parte, el peso y la importancia del "factor histórico", por la otra, la capacidad de liberación, la apertura y la aventura poshistóricas se reparten de manera desigual en el mundo moderno, donde las *diferencias* pueden concebirse y analizarse en ese horizonte y a esa luz. No resulta improbable que la salida de la historia difiera en Oriente y Occidente, puesto que en Oriente la propia historia del "modo de producción asiático" sería diferente de la historicidad occidental.

No es pues cuestión de eliminar pura y simplemente la historia como lo proponen el empirismo y el estructuralismo, ni prolongar la historicidad como quieren los "mensajeros de verdades históricas". La salida de la historia acontece entre esos dogmatismos que degeneran, cada uno por su parte.

¿No sería el caso más inquietante el de la gente que posee la evidencia histórica y la extiende a la política? De paso

se la atribuye. Esa gente se arroga el derecho de decisión en lo que concierne el pasado y por cierto al porvenir. En el pasado "hubiera hecho falta que...". En el porvenir "será necesario para continuar la historia...". Estos argumentos justifican todas las crueldades, todas las arbitrariedades.

El pensamiento no sale de las dificultades y dilemas sino definiendo un método para situar unas sociedades en relación con las otras, las culturas, las civilizaciones. El método comparativo (objetivo) aplicado en profundidad debe permitir *descubrir las diferencias* en lugar de reducir los términos enfocados ya sea a uno de ellos o a un modelo. Trátase de una confrontación en una simultaneidad conceptual, sin nivelamiento ni reducción.

Es imposible no evocar desde ahora la enorme presencia que domina el debate y que en cierta medida lo explica. Este debate tiene lugar en un espacio que rodea y delimita un colosal monumento. No es la gran estatua de la historia, la justicia y la libertad la que se erige. Un coloso con pies de arcilla contempla la escena con mirada fría: el Estado.

Hay que recordar respecto del Estado que Marx había preparado y anunciado la caducidad; que, según Marx, la revolución teórica y práctica coincide con la crítica radical del Estado, con la acción que lo lleva hacia su fin.

La existencia que se prolonga de un Estado (más fuerte que antes de la revolución que se origina en Marx), la existencia de ese Estado omnisciente, omnipresente, todopoderoso, de tipo hegeliano, que parece apuntar a la eternidad porque representa lo eterno en la tierra, explica las tendencias divergentes que se manifiestan en el pensamiento contemporáneo:

a) un *neohegelianismo* (que ve en el mundo moderno la realización transhistórica del sistema hegeliano, vale decir, del saber, de la historia y del Estado definido por Hegel);

b) *un neonietzscheanismo* (que trata de superar la angustia y el nihilismo nacidos de la enorme presión estatal sobre la sociedad, yendo más allá de esta triste historia);

c) un *neomarxismo* (que busca adaptar el marxismo a las condiciones históricas o pretendidamente históricas, tanto

más imprevistas puesto que tergiversan el pensamiento de Marx pretendiendo descender de él).

Si se quisiera un cuadro completo de estas fuerzas ideológicas daría algunos detalles sobre esas tendencias y los matices que aparecen en el interior de cada "escuela" (cuando se trate de escuelas). Si se agregan a este resumen, por una parte, algunas consideraciones sobre el empirismo y el positivismo lógicos en el mundo, y por la otra, sobre el pensamiento historiado y sus dificultades, se tiene una visión imparcial del *ámbito teórico.*

III

Este libro se compone de tomas discontinuas sobre una continuidad profunda, lo cual deja claros que el lector llenará a su antojo, por medio de la reflexión o por la imaginación. Este carácter voluntariamente fragmentado no oculta ningún ardid, aun cuando se quiere representar, simulando desorden e incoherencia para oponerse mejor a la pesadez y lo serio, espíritu a la moda, más mundano que lo que se cree, que recubre la ausencia de gravedad y el sometimiento a las constricciones.

La primera parte reproduce la formación del pensamiento histórico (Hegel y Marx), seguido luego por su crítica (Nietzsche).

La segunda parte reemplaza la pregunta: "¿Qué es la historia? ¿Dónde se hace?", por los interrogantes: "¿Qué era la historia en su «belle époque»? ¿Y qué esperábamos de ella antes de las decepciones? ¿Y qué conclusión sacar?".

La tercera toma de frente la pregunta: ¿Qué quiere decir fin de la historia? Si es verdad que los fundadores de la historia la han *definido* como un fin, ¡hora es de extraer el sentido no tanto de la historia sino de su fin!

Una última parte debiera resumir y refutar las ideologías contemporáneas a propósito del cuestionamiento central. La mayor parte de los ideólogos circunscriben la problemática dándola vuelta. Algunos quisieran tomar partido para su

beneficio en una transición cuyos trazos característicos comienzan a manifestarse. Esta parte polémica proveerá la materia para otro libro que será publicado si las controversias en torno de éste merecieran la pena. Mientras se aguarda, ¿para qué esgrimir pretextos, ya sean ataques venenosos, o la conspiración del silencio? No se evitarán sin embargo algunos agrados y desagrados.

CAPITULO PRIMERO

HEGEL, MARX, NIETZSCHE SOBRE LA HISTORIA

1. Hegel, Marx, Nietzsche

Hegel

Piensa en términos de Estado y hasta hoy permanece como el pensador del Estado por excelencia. El ha querido fundarlo teóricamente, consolidarlo prácticamente, conducirlo a su término (histórico-socio-lógico). La potencia y la cohesión del Estado devienen en Hegel criterio de apreciación política de sus elementos y estructuras portantes, comprendido en ello el conocimiento, la autoconciencia, la cultura. El uso de la autoridad y tal vez el abuso, se legitima en nombre de la razón de Estado, forma superior y definitiva de la razón.

Marx

Piensa en términos de sociedad. Lo social, más concreto y más racional que lo político, es constitutivo de lo "humano". Las relaciones sociales se transforman, según una línea ascendente: la historia. El desarrollo supera los obstáculos, los destruye o los atraviesa en un tiempo histórico, continuo y discontinuo a la vez. ¿El Estado? Instrumento de crecimiento

que deviene obstáculo para el desarrollo, desaparece en el curso de una transformación decisiva, de una crisis radical. Mediante esta mutación, las relaciones de producción elaboradas (relaciones de propiedad) y codificadas (relaciones jurídicas y contractuales que tienen por fundamento la propiedad privada) se enriquecen, se liberan de sus limitaciones. La sociedad absorbe y reabsorbe por una parte lo *económico*, por la otra, lo *político*; manifiesta así su carácter esencial. Y es también lo esencial del proceso histórico: de la historicidad.

Nietzsche

Piensa en términos de *civilización*. Para Nietzsche esta noción engloba y refuta la de *cultura* (que ha criticado severamente desde sus primeras obras). No sólo hay diferencia entre las civilizaciones, sino jerarquía. Algunas son superiores a las otras, porque son creadoras. ¿De qué? De nuevas diferencias. Además toda civilización comporta una jerarquía interior: evaluaciones, que dan sentido a los actos, a las cosas, a la gente, y los alinean según cierto orden, el cual no coincide con el orden oficial. Una gran civilización crea un *estilo* (un arte de vivir, más que una "*cultura*") que nace aquí y no allá, que tiene una genealogía, pero no depende de una historia en la misma medida que cuando hay creación.

2. Hegel y la historicidad

La historia se *define*. En toda definición y en esta en particular, existe un *fin*, en un triple aspecto:

a) *finitud*, es decir determinación y limitación del proceso, hitos inherentes a las condiciones de lo que nace en el movimiento;

b) *finalidad*, esto es, orientación, sentido (doble: objetivo y/o subjetivo), destinación o destino anunciado, devenir previsible y no obstante sorprendente, en resumen, inteligibilidad bajo las contingencias superficiales;

c) *finiquitación*, vale decir realización, perfección, según el modelo del Arte (realización y perfección conformes con la "naturaleza" o con la "esencia" de la cosa, en consecuencia formas, adecuadas a su contenido).

Tres aspectos igualmente necesarios y racionales (necesarios para la razón y según la razón). Inseparables. Nada de realización, de perfección sin la finitud que deplora el romanticismo. Nada de finalidad sin la orientación (sentido) inherente al devenir creador, que fija sus objetivos, conscientes o inconscientes.

N. B. Por una vez, la lengua francesa es filosóficamente más precisa y más rica que la alemana.

3. Vida y muerte de la historia según Hegel [1]

La Revolución Francesa ha *hecho historia.* No sólo por aportar un cambio introduciendo lo nuevo. No como acontecimiento que conmovió el mundo existente al inaugurar otro "mundo" mejor o más racional. Más fuertemente aún: en tanto *religó* en acto (en una actividad total: social, económica, política, "ideológica") todas las realidades que parecían exteriores unas a las otras y permanecían adheridas a las relaciones de exterioridad, a saber: la naturaleza, la razón, el pueblo, la nación, la ciencia y el conocimiento, las diversas instituciones, el derecho, la manera de vivir (moral objetiva y subjetiva), las representaciones, las costumbres y vestimentas, las fiestas, etc. Una *práctica* (una acción) que pueda decirse, o más bien que sea necesario llamar *histórica*, constituye una totalidad; ella la crea, la produce, en la acepción más ajustada de esos términos. No es una totalidad filosófica, ininteligible pues, sino porque la acción revolucionaria ha creado ese todo que lleva un nombre: el Estado. Este haz, esta reunión, es la historicidad. La Revolución Francesa ha creado (o más bien ha perfeccionado) la historicidad. Por cierto, preparada

[1] Cf. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Vrin, 1946 (págs. 404 a 409).

durante largo tiempo por la filosofía, la historicidad aparece plenamente en 1789. No basta, pues, decir que la Revolución hace (construye) la historia, sino que la historia nace de la revolución (con la historicidad). Sin esta noción de la historia agregada a la historicidad, ¿qué decir del relato histórico, sino que lo muerto capta lo vivo?

Así Hegel, con su aparato conceptual, ha querido, por lo contrario, captar la historia en lo vivo. Definir el concepto de historia, para él, no es sólo elaborar las nociones del "sujeto" o del "objeto", o del "espíritu" históricos, es concebir una *práctica histórica.* La Revolución Francesa y Napoleón han alcanzado esta práctica histórica. Napoleón surgió de la historia constituida por la revolución; al unísono, con el mismo impulso, la completa.

La época ulterior surge —es decir, ella no surge de sí misma— sino de los problemas de la Revolución Francesa, de las respuestas a esos problemas que aportó Napoleón, el cual supera (deroga y realiza) la revolución: al establecer la Ley, el Derecho, los Estados modernos —al mostrar en acción al ciudadano soldado—, demostrando su legitimidad.

Existe entonces: prehistoria, luego historia, después *poshistoria.* Los elementos de la historia nacen y aparecen en el curso de la prehistoria, comprendida allí la razón y el lenguaje, el trabajo organizado y los oficios, la familia y la ciudad, etc. La historia (la historicidad) no agrega nada a esos momentos o elementos preexistentes. Y sin embargo, les agrega *todo*: en realidad un todo real y racional a la vez. Después de lo cual el tiempo incierto se termina. Llega la poshistoria. La totalidad no es filosófica sino porque es histórica (vale decir, práctica y real).

4. Hegel y el tiempo

"El tiempo es el concepto mismo que existe y se presenta a la conciencia como intuición vacía. Por eso es que el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, y él se manifiesta en el tiempo en tanto que no capta su concepto puro, es decir, no elimina el tiempo. El tiempo es el puro Sí exterior, intuido, no captado por el Sí, el concepto sólo intuido; cuando el concepto se capta a sí mismo, suprime su forma de tiempo, concibe la intuición, es intuición concebida y concipiente. El tiempo se manifiesta, en consecuencia como el destino y la necesidad del espíritu que aún no se ha realizado en el interior de sí mismo..." (*Phénoménologie*, trad. Hyppolite, II, 309). Así, el concepto del *fin* es inherente al tiempo con su triple aspecto (finitud, finalidad, "finiquitación") por el solo hecho que el tiempo se concibe, y lleva en sí su concepto. El tiempo no es apariencia sino aparición: manifestación. Después del tiempo llega y de él nace el reino espiritual: la contemplación del tiempo realizado. El Saber absoluto, así generado, aporta la realización suprema. El Sí (el Sujeto: Ego, el filósofo) deviene Dios, se reconoce Dios, en y por el saber que se contempla, que concibe y percibe su autocreación, su desarrollo, su perfección. El tiempo, racional en su fondo y en su fundamento, se define como recurrencia y regreso a Sí a partir de lo original.

Puesto que el tiempo se realiza, en él lleva su fin. Llega un momento en que todo es conocido y reconocido, todo está consumado: historia y saber, espíritu objetivo y subjetivo.

"El objetivo, el saber absoluto, el espíritu que se conoce a sí mismo como espíritu, tiene por vía de acceso la reunión de los espíritus, como son en sí mismos, y según ellos realizan la organización de su reino espiritual. Su conservación, con el aspecto de su ser determinado libre, que se manifiesta en la forma de la contingencia, es la historia; pero, en el aspecto de su organización conceptual, es la ciencia del saber fenoménico. Reunidos los dos aspectos, concebida la historia en otros términos, forma la reunión y el calvario del espíritu absoluto, la afectividad, la verdad y la certeza de su trono, sin la cual sería certeza sin vida" (Final de la *Fenomenología*).

5. La historia y la muerte según Hegel

Sí, los revolucionarios y las revoluciones hacen la historia, en la medida en que ellos asumen *la lucha y la muerte* (¿contra los otros "sujetos", las otras conciencias? En efecto, pero también contra los objetos instaurados entre las relaciones de exterioridad).

Napoleón, en tanto que *Weltgeist*, se ha hecho cargo de esta lucha, abandonada a la muerte de los revolucionarios. Total (totalizante-totalizada), finitud privilegiada pero que termina como las otras (trágicamente), exterminante-exterminada, es decir, llevando a su término las otras realidades, la historicidad manifiesta la finitud y su nexo con la finalidad (sin omitir la "finiquitación").

¿De dónde procede este privilegio de hacerse cargo de la lucha a muerte? ¿Será el de una conciencia más elevada, de un conocimiento, de una intuición, de un gusto por la aventura, por el riesgo y por el juego?

Esto no siempre está claro en Hegel, aunque el último y supremo privilegio resida en el conocimiento. Sin embargo, no hay práctica histórica (acción creadora de la historia) sin un riesgo total, tan total como lo objetivo y la apuesta (el "fin"). Expresado en otros términos, los que hacen la historia son aquellos que presentan una guerra total con un objetivo total (comprometiendo "todo" en la causa y en el juego).

Desde el tiempo de Hegel, ningún ataque, ninguna injuria fueron perdonadas a Napoleón. El filósofo de la totalidad histórico-política no ha mantenido menos la eminente dignidad del emperador de los franceses, usurpador y tirano de Europa, como *Weltgeist*, héroe mundial que realiza el tiempo y las estructuras del espíritu. Lucha a muerte llevada a término: esa es la verdad de la historia. El riesgo de muerte de Napoleón ejecuta su propio decreto: la muerte de la historia.

6. La historia y el sistema según Hegel

La conexión interna entre la historia y el sistema en Hegel ha sido profundamente explicada por Alexandre Kojève.

El lugar de este encuentro se descubre en la finitud y por consiguiente en la muerte (comprendida la de la historia, reinando el sistema en el desierto de la esencia).

Si el esclavo deviene hombre histórico por la lucha y el trabajo, al someter el Amo, si el Esclavo deviene "hombre" libre y satisfecho (*befriedigt*), si da paso al "hombre" portador de la verdad realizada —el Filósofo—, esto pone fin a la historia (cf. Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Ed. La Pléyade, Bs. As.).

Si es cierto que el conocimiento en el fondo es re-conocimiento, él realiza el devenir comprendiendo y concibiéndolo.

Si la naturaleza se transforma (por la lucha y el trabajo) en mundo histórico, el fin deseable de estas luchas sangrientas suprime el devenir histórico.

Si *la filosofía* sistemática resume y contiene las filosofías anteriores, el momento capital es aquel en que todas las actitudes filosóficas han sido formuladas y realizadas. Es el momento de la filosofía total, por consiguiente *verdadera*, en el que conserva y suprime todas las filosofías, realizándolas. Es el momento del saber absoluto.

A través de la historia y las luchas históricas, la filosofía ha devenido práctica. Es decir política. El sistema filosófico y el sistema político no sacen sino una totalidad de doble aspecto. Al comienzo disociadas una de otra (alienadas), lo real se eleva a lo racional, lo racional se encarna en lo real. La realidad (la filosofía) coincide con la realidad (Estado). La filosofía se realiza y la historia se acaba.

7. Hegel y el fin de la historia

Una vez que se ha señalado la importancia de esta tesis (la historicidad definida por su fin), se vuelve a encontrar y se reconoce a todo lo largo del pensamiento hegeliano. Aparece y se insinúa de múltiples maneras. Sabiduría y ciencia se recrean en la satisfacción filosófica ante la plenitud realizada.

Contrapartida de esta satisfacción filosófica: la angustia igualmente filosófica ante el final inminente y la finitud gene-

ralizada (cf. Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Ed. La Pléyade, Bs. As.). La inminencia de la muerte y la conciencia de la muerte se mezclan, por una parte, con el Sujeto, y por la otra, con el Sistema, que juntos se dirigen con el mismo paso hacia la realización, hacia la consumación de los tiempos (cf. íd., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Ed. La Pléyade, Bs. As.). Finalmente el Estado en su plenitud y la vejez en su perfecta y crepuscular sabiduría tienen algo análogo en lo profundo (cf. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Introduction, págs. 100-101, trad. Gibelin: "El cuarto momento de la historia universal: comparado con las edades de los hombres, correspondería a la vejez. La vejez natural es debilidad, pero la vejez del espíritu es la madurez perfecta." El espíritu ha "producido su obra". Las oposiciones y conflictos, sobre todo aquellos entre la Iglesia y el Estado, han desaparecido; el Espíritu adaptándose a la realidad la ha constituido en existencia orgánica. "El Estado no es ya inferior a la Iglesia y no está subordinado a ella; ésta no conserva más privilegios y el espíritu ya no es extraño para el Estado. La libertad ha encontrado el medio propio para realizar tanto su concepto como su verdad. Es el fin de la historia universal...").

El pensamiento hegeliano es una reflexión sobre el agotamiento (aniquilamiento) del ser. ¿El impulso creador? ¿El deseo? ¿La práctica histórica? ¿La lucha a muerte? Ellos tienen límites. La Revolución crea y pone en el mundo el Estado moderno con su apoyo social y político, la nación, la clase media, la burocracia racional. Bien. Y ha terminado. Una vez establecidas estas formas ya no hay más que conservar, comentar filosóficamente, contemplar el producto de la historicidad. Es el fin. El Estado, producto del tiempo, dispone del espacio.

8. Hegel y la historicidad

En consecuencia, el saber absoluto, entera y plena autoconciencia, concepto realizado, unidad inicial y terminal de lo

real con lo racional, ocupa el Tiempo. Este tiempo compacto, colmado como un huevo, se re-conoce por completo en el Sistema. El Sí, *alienado,* se encuentra y se muestra como ser, trayendo hacia sí su pretexto, el objeto. La forma del concepto recupera por entero el contenido, abandonado en el espacio y en el tiempo. Un triple recorrido (de la *conciencia* desde su comienzo, el *hic et nunc,* sensación y percepción —del *concepto* a partir de su iniciación, la desgarrante diferencia entre el ser y lo verdadero, entre el concepto y la vida— de la *historia* desde que empieza, la naturaleza y el combate entre el hombre y la naturaleza), este triple recorrido se unifica. Esta unificación, historia profunda por sobre la historia manifiesta, concentra la totalidad dispersa (alienada). El saber regresa a través de las mediaciones hacia la inmediatez perfeccionada. Allí está, final en el comienzo, comienzo en el final. Es un círculo, o mejor un círculo de círculos: el sistema.

El conocimiento se identifica (reconoce la identidad) al "conocerse". El objeto se reabsorbe en el sujeto mientras que el sujeto se colma de objetividad, pero triunfa en la plenitud del Saber. El triunfo señala el momento que separa la historia de la poshistoria. En ese lugar privilegiado se alza un gigantesco monumento: el hegelianismo.

En efecto, ¡pero entonces el objeto no es más que apariencia, pretexto, obstáculo, ilusión! Conocerlo no es sino recorrer su historia por un camino preparado para la Eternidad oculta, impulsado o atraído por una ilusión que sirve de anzuelo, persiguiendo un espejismo: espejismo de Sí. ¿Efecto de espejo? ¿Imagen-espejismo de la diferencia entre el Yo y el No-Yo, entre el ser y la nada, entre lo verdadero y lo falso, entre lo Mismo y lo Otro? ¿Mas, la In-diferencia (*Gleichgültigkeit*)? ¿No se halla al acecho? ¿Dónde? ¿Del lado del Sujeto? ¿Del Objeto? ¿Por todos lados?

La ironía (hegeliana) de la historia, superior a la historicidad (hegeliana), interesa a la historia (hegeliana).

9. Las contradicciones del hegelianismo

Antes de hablar de las contradicciones (*insolubles*) inherentes a la teoría hegeliana de las contradicciones (según Hegel resueltas en la marcha), podemos referirnos a las paradojas hegelianas.

La filosofía de la historia pone fin a la historia después de haber definido y haber puesto en evidencia la historicidad del ser humano. ¿No es paradójico?

Si la historia no terminase, si no se definiera por su fin, ella consistiría en un *deber ser* (*Sollen*) sin fin, lo cual no supone el pensamiento hegeliano. Esperanza o desesperanza, Hegel refuta esta teoría del *Sollen* (kantiano). ¿Por qué? Porque su pensamiento implica una teoría de la práctica, del acto y de lo actual.

Hay que reconocer el mérito de Hegel: haber extraído el concepto de *praxis*. En él todo nace de la praxis, todo es producto de la práctica teórica, todos los momentos de la sociedad civil y política. La historia también es producción y producto. Y si para Hegel el conocimiento teórico es el elemento dominante de la práctica, es precisamente así como se define el *concepto* (que habría que atribuir a Hegel si se verificase que es un concepto) de "práctica teórica". Marx ha señalado enérgicamente este aspecto del hegelianismo en los *Manuscritos de 1844*, oponiéndolo a la pasividad (al pasivismo) del materialismo corriente y de la antropología feuerbachiana. He aquí que esta producción, que esta práctica histórica (creadora de la historicidad) no puede sino seguir el rastro de la *Idea*, reflejar el sistema. La idea revolucionaria de la producción (la idea de una producción revolucionaria) aflora en Hegel y se autosuprime. La práctica teórica se autodestruye.

¿La contradicción principal aparece allí donde Engels laboriosamente la señala: entre la apertura dialéctica y la clausura del Sistema? También existe y sobre todo la contradicción subyacente entre lo posible y lo imposible, entre lo infinito y lo finito. "El hombre" genérico tiene infinitas posibilidades y es porque muere el "hombre" individual y sabe que muere y lo acepta. La conciencia de la muerte prueba

que la abandonan la finitud y lo infinito. Sin embargo, "el hombre" se conoce y se reconoce no tanto en la muerte, como en la certeza que tiene de morir. Para Hegel, "el hombre" en general, es el *infinito malo* en tanto que infinito abierto, que se cree inacabado y que lo es. Lo Verdadero entonces es perfectamente circular. Por eso es que la verdad filosófica y la realización de la filosofía (política y práctica) coinciden con el fin de la historia. ¿El porvenir? Si hubiera porvenir éste sería imprevisible. ¿El tiempo y la historia tienen una realidad? En efecto, pero lo que es verdadero y real, libre y necesario es el espíritu absoluto, no el hombre histórico. Este *Geist* no es nada más ni es distinto que la totalidad *realizada* de la historia: la poshistoria.

10. Figuras y sistema en Hegel

Observando los contornos un siglo y medio después del "acmé" del hegelianismo, podemos admirar en Hegel el uso magistral de los conceptos ahora familiares: inconsciente y consciente, significación y sentido, símbolo y figura. Sin embargo, cada figura (momento) de la *Fenomenología* permanece siempre enigmática y comprendemos que algunas conserven el proyecto de una aclaración última, de una hermenéutica. Cada figura de la conciencia es inconsciente de lo que acontece en ella y a través de ella. ¿Sabe bien de qué es vehículo y cuál es su mensaje, su código? No. Ni el amo ni el esclavo, ni su lucha a muerte proporcionan la claridad que llegará después: al final de la carrera. ¿El sentido y el símbolo? Todo tiene una significación "para sí" y otra significación "para el otro", vale decir, para la serie. Todo tiene un sentido que se revela a posteriori y que sólo *al final* aparece con plenitud; y es el sentido histórico. La pluralidad (el carácter "plural") de los sentidos torna además problemática la existencia de un sentido último, de un mensaje, o de un esclarecimiento último. ¿Por qué esta privilegiada ocultación? Porque es necesario detenerse. Y no obstante, el pensamiento sistemático e historizante afirma la existencia del sentido último, de la aclara-

ción completa. Si elude esta tarea, lo veremos detenerse en cualquier afirmación.

De tal manera la figura hegeliana remite a lo indeterminado —o a sí mismo como dato (inmediatez) privilegiado. Se descifrará la historia a partir de alguna figura privilegiada (el Amo y el Esclavo, Napoleón y el *Weltgeist*, etc.). O bien nos veremos remitidos a otra interpretación, y aun a otra, hasta el infinito. Considerada en su marcha, la historicidad se define ahora y siempre por su fin. Salvo si se afirma en nombre de Hegel que ninguna figura puede realizarse sin una lucha que no tenga fin, sin que las figuras continúen el combate, que el Amo y el Esclavo y el *Weltgeist* jamás normalicen sus asuntos, y que ninguna figura puede entonces ni vencer ni morir.

11. Hegelianismo y fenomenología hegeliana

Mucho se ha discutido sobre el puesto que ocupa la *Fenomenología del Espíritu* en el pensamiento y en el sistema hegelianos.

¿La *Fenomenología* no sería (no sería más que) camino y marcha, itinerario, viaje y ascensión, aprendizaje, traducción conceptual de la *Bildungsroman* goetheana, marcha hacia la ciencia? ¿De manera tal que también podría abrir una vía hacia lo desconocido, hacia algo imprevisto?

¿Ella introduciría propedéuticamente la lógica, introducción desautorizada y desmentida por ésta? (Lo que Hegel parece haber pensado al final de su vida). ¿No sería una parte lateral, situada en el "elemento de la exterioridad", de la filosofía, de la historia de la filosofía y/o de la filosofía de la historia? ¿Debiera definirse por la búsqueda de figuras y símbolos, por medio de una hermenéutica?

Podemos oponer la *Fenomenología* al Sistema en lo que se refiere a que toda figura del Espíritu allí se presenta como no realizada. Sólo el espíritu incierto buscándose a través de los "fenómenos", tiene porvenir y posibilidades, trae a la luz lo que se oculta. Sólo él descubre y se descubre.

La reflexión retrospectiva sobre el hegelianismo encuentra aquí sin duda una línea de separación y por consiguiente de partida. De esta interpretación de la *Fenomenología* (opuesta a la Lógica; diríase hoy: de lo diacrónico opuesto a lo sincrónico) parte el hegelianismo llamado de izquierda; luego Marx.

Este último comienza por una penetrante crítica, pero aún abstracta, de la filosofía del Estado y del Derecho (1842-1843). Ya vuelve contra Hegel la teoría hegeliana de la contradicción; evidencia el carácter contradictorio de una teoría que pone un término a las contradicciones en la historia y la sociedad. Después, Marx encuentra apoyo en la *Fenomenología*; allí descubre la teoría del "hombre" que por sus esfuerzos, su trabajo y sus luchas en el curso del tiempo histórico, se produce a sí mismo; unió la antropología feuerbachiana (de la que denuncia el aspecto pasivo a pesar de la importancia de lo práctico sensible que revela Feuerbach) con la fenomenología hegeliana, en 1844 (*Manuscritos*). Más tarde, mucho más tarde (1857), Marx se dirige a la *Lógica* de Hegel para reafirmar y formular su pensamiento dialéctico (método).

Así la *Fenomenología* puede separarse retrospectivamente de la *Lógica* y de la sistematización. En efecto, esta hermenéutica de la imperfección humana, no es ya el hegelianismo, sistema perfecto, sistema de sistemas, totalidad que integra todas las totalidades parciales, saber absoluto, conocido y reconocido, cerrado, perfecto. En cuanto al Estado, el mismo problema a título filosófico-político.

12. Sobre la racionalidad hegeliana

La (doble) categoría de "significación" y "sentido", muy elaborada en Hegel, que la trasmite a sus sucesores, designa una ambigüedad, pero subordinada a la verdad, es decir, concebida según una verdadera relación con la totalidad. (Ver por ejemplo *Phénoménologie*, I, 263, sobre la ambigüedad de la significación y del signo, en relación con la conciencia y en relación con el ser, en relación con el contenido y la forma:

expresión con relación al ser y al contenido, *significación* con relación a la conciencia, a la forma, al conocimiento.) "El placer que llega al goce bien tiene la significación positiva de haber devenido certeza de sí pero como autoconciencia objetiva; mas también hay una significación negativa, la de suprimirse a sí mismo". (Ib., pág. 299). La doble significación hace el sentido, que tiene su puesto en la verdad, sin que pueda haber allí conflicto insoluble entre esos términos. El sentido en Hegel, no amenaza la verdad.

El deseo quiere y se quiere. Deviene deseo de esto y aquello, sin por ello dejar de "ser" deseo: deseo de desear, deseo de ser deseado. Se transforma en necesidad de un objeto, con mira a ese objeto, obstáculo, distancia, resistencia. Es a través del objeto deseado que es y se conoce y se reconoce deseo. Quiere realizarse. En tanto que doble y redoblado deseo, se hace necesidad, lenguaje, acción. ¿Qué quiere? Gozar del objeto, tenerlo, consumirlo. Al actuar de tal manera, el deseo quiere su fin. Se suprime realizándose en el goce. Así se termina su historia. Tal es su sentido. Tal es su verdad: totalidad "parcial" en la Totalidad (total). Conflictualmente. La significación es actual, el sentido se revela "de pronto". Comprendido en ello el sentido del tiempo y de la historia (de la totalidad histórica). Por tanto en cada acto existe el momento del Deseo. Pero el Deseo nunca es más que un momento que se suprime gozando para permitir que aparezca la verdad de la conciencia, de la reflexión, del concepto. En definitiva, el Sujeto reconoce tanto la verdad de cada momento de cada deseo, de cada placer como la verdad del conjunto. Une la *significación* de los momentos, comprendiendo en ello el deseo y el goce, con el *sentido*, es decir, la verdad total.

13. La finitud hegeliana

Hay una cantidad (enumeración) finita de figuras, momentos inherentes al devenir. Su relación, su re-conocimiento, su concatenación permiten el relato global que podemos llamar "historia". En términos poco hegelianos, existe una recurren-

cia perfecta. La re-inscripción del tiempo se completa sin el menor obstáculo. La filosofía proporciona el paradigma (cuadro sistemático y cerrado de oposiciones) así como la ordenación (nexo, concatenamiento) de los procesos (cadena "vivida" sin conciencia del encadenamiento). ¿De qué historia se trata? De la historia del espíritu (referida a la idea y/o ideal) coincidente por hipótesis con la historia "real".

¿Las figuras, momentos, elementos, pueden combinarse sólo por el pensamiento? No. En la reflexión hegeliana, un pensamiento que combina sólo puede llegar tardíamente, como puesto en última forma. Los "momentos" y sus conexiones (oposición y concatenamiento), ha sido menester concebirlos en una lucha real. "El hombre", o más bien "el espíritu", pasa por las pruebas que lo llevan de lo original al conocimiento. Tal es el designio y el orden; paso a paso "el espíritu" fue el deseo y el entendimiento, el amo y el esclavo, el trabajador y el desengañado. ¿Esta violencia, esta exigencia, esta necesidad se relacionan, según Hegel, con una *naturalidad* original y originaria? No. La exigencia de la lucha a muerte no viene de una naturaleza sino del propio espíritu; de la finitud en la cual se realiza el espíritu absoluto.

La lógica inmanente en la historia en nada impide que haya que recorrer (y volver a recorrer) la historia sin saltar del comienzo al fin. El conocimiento filosófico mismo no puede abolir el tiempo y sustituir la no realización fenomenológica por el cuadro terminado. Y sin embargo, el que haya lógica y verdad de la historia, unidad reglada de figuras en el movimiento, ¿no anuncia esto la posibilidad del cuadro (de la sincronización final)? Sí. La formulación de la Lógica coincide con el fin: vejez, sabiduría, crepúsculo, noche. Muerta la historia, finiquitada, terminada, porque sólo podemos imaginar (no concebir y no hacer) un tiempo no histórico.

14. A propósito de la "sistematicidad" de Hegel

Desde el punto de vista de los que buscan una grieta, que desean una abertura, que intentan la salida, existe cierta-

mente una contradicción interna en el hegelianismo. Contradicción mil veces declarada desde Marx y Engels: el sistema destruyó la dialéctica, y de paso, su propia génesis.

A la inversa, desde el punto de vista de los que mantienen enérgicamente la inteligibilidad sistemática (la Sistematicidad) y que hacen de ello una condición del pensamiento coherente, hay contradicción en el hegelianismo. Hegel no ha sabido postular ni sostener el Sistema, vale decir, la inteligibilidad, el conjunto de las relaciones, la transparencia, sin hacer referencia a otra cosa: un origen, un fondo (y no un fundamento), una opacidad o por lo menos una ambigüedad mal denunciada y jamás eliminada, un símbolo poco racional (la Idea, el Espíritu absoluto, el Infinito bueno o malo).

Si para unos el hegelianismo se lleva mal con la *historicidad*, para los otros no se aviene con la *naturalidad*.

¿No queda de este examen una impresión extraña? El sistema kantiano de las categorías, tomado estáticamente, remite a un "*incondicionado*": trascendente, *noúmeno*, cosa en sí, origen y conclusión, comienzo y fin. El sistema hegeliano elaborado dinámicamente (historia y dialéctica) remite aún a algo original, pero deja ese "algo" en la ambigüedad.

El problema que emerge del hegelianismo (de su estallido) ¿no sería el de esta ambigüedad que luego analizaremos: naturalidad e historicidad? ¿Cuáles son sus vínculos? ¿Hay historicidad en tanto que naturalismo, génesis, genealogía, punto de partida? ¿El naturalismo no es acaso un postulado de la historicidad? ¿Simbolismo retenido en falso? ¿Residuo del análisis? ¿Se hundirá ante el sistema, arrastrando con él la historicidad? Puede preguntarse si el pensamiento filosófico después de Hegel no oscilará entre un "substancialismo" que jamás llegará a legitimarse y un "formalismo" que no llegará a cerrarse. ¿No sería ésta una situación susceptible de superar por medio de una metafilosofía?

15. El neo-hegelianismo

Así el Estado no se satisfacía con su policía, con su ejército, con sus tribunales, las múltiples instituciones que lo consagran

y que él corona, el carácter represivo que detenta. Estos poderes no le resultan suficientes. Le hace falta, además, el certificado de buena conducta, de vida normal y costumbres: el testimonio de racionalidad y de moralidad que sólo el filósofo puede discernir.

Desde Hegel hay alguna objeción fundamental en la carrera oficial del filósofo, y es en ese sentido que Hegel ha llevado la filosofía hasta su término. Ha marcado a la filosofía, ha puesto sobre ella un sello distintivo. Y él se ha marcado a sí mismo. Al devenir servicio público la filosofía (con el mismo criterio que los otros "servicios" administrativos, "moralmente" un poco por encima de ellos, pero de igual manera: al cumplir una función, orientándola hacia los intereses del Estado y a su legitimación), el filósofo se torna servidor. Ya no de la religión, sino del Príncipe. Sin grandes recompensas o beneficios. La desdicha del neo-hegelianismo es que no llega a hacerse reconocer, a pesar de sus esfuerzos. El stalinismo, neo-hegeliano por esencia, no pretendía serlo ni se consideraba como tal. Antes bien, proscribía el hegelianismo por ser alemán.

Esta cuestión no está agotada. Ni Hegel ni el hegelianismo han terminado su carrera. La destrucción marxista del hegelianismo, su puesta en obra utilizando fragmentos (la alienación, la dialéctica, etc.) no acarrearon su muerte. El dragón resucita.

Los neo-hegelianos ofrecen sus servicios. Proponen el terreno de los compromisos entre el capitalismo de Estado y el socialismo de Estado (ambos fetichizan el Estado al reclamar su legitimación por una ideología "adaptada" a este fin).

Lo extraño es que el neo-hegelianismo aun parezca una audacia a los ojos de ciertos ingenuos.

16. El hegelianismo y el mundo moderno

"Nuestro" mundo es razonable y hasta racional: cada cosa se produce y se conduce conforme a su concepto, sin que jamás

lo realice por completo. Por consiguiente, cada objeto tiene una doble existencia: material y formal, social y mental, práctica e institucional, concreta y abstracta, efectiva y burocrática. La primera imita la segunda, próxima o lejana. No se trata solamente del Estado, sino de los objetos cotidianos y de las múltiples "esencias". Así la *literatura*, cada vez mejor definida por su concepto, el de *escritura*, vale decir por la manera en que el "escritor", literato especializado, adopta o adapta los signos visibles y legibles de lo *literario* para utilizarlos en el mercado de lo escrito. Podría creerse que el uso y el abuso de estos signos perjudicarían a esta actividad especializada, que los lectores se fastidiarían pronto de este juego: reconocer en "la obra" que se les presenta, los signos, el género y la diferencia específicas, el estilo y la técnica de fabricación, etc. Punto. Al contrario: la satisfacción racional, ciencia y sabiduría, confirma su potencia en cada oportunidad.

¿Este mundo, el nuestro, sería hegeliano? No sólo porque el Estado, más sólido que nunca, no se contenta con gobernar, porque corona y cimenta la sociedad, sino porque cierta racionalidad (una racionalidad que parece cierta) ha penetrado por todas partes.

No sólo Hegel domina el horizonte llamado filosófico y aquel más amplio del saber y de la acción, sino que queda como el test, la prueba del pensamiento, el criterio que se admite, o que no se admite. Hoy, en plena "modernidad", que acepta el hegelianismo como modelo de la filosofía, que recibe esta herencia filosófica sin crítica fundamental de la filosofía, es la que admite también la filosofía del Estado, el Estado legitimado (implícita o explícitamente) por la filosofía, la filosofía como institución y servicio público. El erige la identidad de lo real y de lo racional en inteligibilidad suprema. Con la filosofía, se acepta la lógica y el sistema del Estado. El mismo "espíritu" admite la interpretación entre la lógica y la historia: la lógica del Estado en nombre de la lógica de la historia; en definitiva, el Estado en nombre de la historicidad. Todo pensamiento que no retoma la *crítica radical* (la crítica en su raíz, en el comienzo y en el fundamento) prolonga la filosofía política de Hegel. Ella justifica y legitima el orden establecido.

Tiene esa función. El neo-hegelianismo sirve al Estado y lo sabe: sabe que allí reside su saber.

Este mundo, pues, tomado sin las fuerzas de discusión y de negación que lo corroen, fuera de la crítica radical que lo cuestiona teóricamente, es neo-hegeliano, profundamente y por tanto sin profundidad histórica. Por el contrario: al suprimirla no conserva sino el resultado. Hegelianos, los hombres de Estado que creen en su perennidad. Hegelianos, los hombres de ciencia y de técnica, convencidos de la unidad (en ellos y por ellos) de lo real y de lo racional. Hegelianos, los privilegiados del conocimiento, que lo privilegian y lo institucionalizan.

17. Historia y dialéctica después de Hegel

Que la teoría hegeliana del Estado, que la inmanencia constriñente de la lógica en el devenir, que la tesis de la extinción del tiempo histórico signan la condena de muerte de la dialéctica, es comprensible y demasiado conocido. Aporte de la filosofía crítica y crítica de la filosofía, el pensamiento dialéctico (pensamiento negativo y pensamiento de lo negativo) muere en el triunfo del Estado y del Sistema. Hegel lega esta situación con su herencia a los que después de él quieren perpetuar la filosofía.

O bien la dialéctica continúa sobre un plano abstracto, especulativo, a la vez desprendido de la lógica, de la acción, de la práctica y de la problemática concretas, y lo que no es más que sofística, erística, discusión y confrontación trivial de los contrarios; por otra parte, no se preocupa en absoluto del fin de la historia ni de su apertura. La dialéctica, negatividad aislada, gira sobre ella misma. La lógica aceptada (sociológica, ideo-lógica) es la del Estado; ella se disuelve en el empirismo de la aceptación, mientras que la dialéctica se pierde en la vanidad de las negaciones abstractas de lo real.

O *bien* se admite el final de la dialéctica, ya sea en una ciencia especializada, ya en un pragmatismo, ya en fin en la aceptación de una enorme "positividad" (lo que implica ade-

más, por otra vía, la aceptación del Estado, de la racionalidad instituida).

He aquí la situación teórica de la dialéctica, después de Hegel. Si la crítica radical no la desprende del Sistema filosófico y hasta de la filosofía, como se separa la rama de un árbol para injertarla en otro lugar, ella se pierde. Si no encuentra un contenido que atacar con su punzante crítica ni aplicar su capacidad constructiva, la dialéctica se pierde. La situación no ha cambiado desde hace ciento cincuenta años.

Hay un dilema. El problema reside en escapar de él, en no dejar que se cierren las tenazas sobre el pensamiento. Es así que el dilema se formula filosóficamente. Es interno de la filosofía. Para no permanecer prisionero el pensamiento filosófico debe dar un salto y si es necesario también huir adelante hacia la metafilosofía.

18. Marx-Hegel

Dejemos de lado aquí la transición efectiva, la exégesis y el aparato filológico. ¿Los textos? Mil veces se los ha publicado, clasificado, recortado, arreglado, construido y reconstruido, manipulado, triturado. ¿Quién no los conoce? El que los desconoce puede encontrarlos directamente. Agreguemos a grandes rasgos, es decir a la relación conflictual Hegel-Marx, relación que no se reduce ni a una "influencia", ni a una complicidad, ni a una hostilidad; que no se define simplemente por una continuidad (filosófica o científica) o bien por una discontinuidad (epistemológica o política) pero que abarca todos esos aspectos.

Hegel es para Marx el Padre inmortal. Es el Patrón, que detenta el capital intelectual. Alienado-alienante, este propietario posee los medios de producción (intelectuales). ¿Para qué suplicar a este amo del Patrimonio? Es menester sacarle su bien: saquearlo, estafarlo, disimular lo que se le saca, sacar públicamente las piezas sin importancia; volver de noche con paso de bandido, para lo esencial.

Casi medio siglo de complicadas relaciones, latentes o

manifiestas: para liberar la dialéctica desuniéndola de la lógica para luego juntarla mejor, para elucidar la ligadura entre el fetichismo del Estado y el fin de la historia invirtiendo la relación hegeliana, afirmando el fin del Estado como condición para un vuelco de la historia. ¡Qué labor! Trabajo de abeja y de ave de presa, elaboración lenta y vuelos bruscos...

Marx quiere mostrar primero que la historia continúa y que hasta cuando comienza, por lo menos la verdadera, la humana, no puede conocer el desaliento, siendo inagotable el fluir heraclíteo, y dado que el Estado hegeliano, su base social y su soporte (la clase media, la burocracia de Estado, con su competencia y su racionalidad) se hundirán con los golpes de la Revolución.

¿El hegelianismo? Es la teoría del mundo al revés, que hay que dar vuelta con ese mundo. Dar vuelta: volver al anverso, no sin modificaciones. En el momento en que termina la historia "real" y en que comienza la historia "verdadera", Hegel declara su muerte. La clase media, esa intermediaria, y la burocracia de Estado, son por él eternizadas con su racionalidad limitada. Las lleva a lo absoluto. Que se hunda ese sistema, declara el joven Marx, quien ya filosofa "a golpes de martillo". Por tanto el sistema ha estallado en trozos, puesto que se tiene la derecha y la izquierda hegelianas. Marx absorberá esta separación, superará esa "izquierda" que no ha sabido más que desmembrar (deshacer) el hegelianismo.

19. Marx y la historicidad

¿Qué quiere expresar Marx cuando declara en 1845 (*Ideología alemana*), que no conoce más que una ciencia, la historia? Esta afirmación parece completamente clara. Pero el contexto muestra que el pensamiento de Marx no sale de una ambigüedad cuyo sentido se revelará por lo que sigue. En esta obra él caracteriza la historia bien por la acción humana orientada hacia un objetivo (finalidad), o simplemente por la sucesión de las generaciones humanas (pone el acento en la finitud y no en la finalidad).

Por cierto que Marx no sólo quería decir que existe para el historiador la posibilidad de distinguir, clasificar, y concatenar los hechos considerados históricos, que constituyen un conocimiento llamado "historia". Quiere significar que existe una realidad, la historia, obra de una práctica política, la revolución; esta realidad producida por la acción a su vez produce un conocimiento. No hay historia sin historicidad. Esta no consiste en una sucesión o una serie de hechos, de acontecimientos, de actos, sino en una creación racional de obras (instituciones, ideas). La historia así concebida es activa. Ella reemplaza a la filosofía. Retiene los resultados más generosos del desarrollo humano: la lógica y el derecho, las técnicas y los datos de las ciencias. Ella los utiliza. La concepción revolucionaria de historicidad —historicidad de la revolución— evita el historicismo. La vuelta del mundo al revés consiste en que la historia como reflexión y discurso se subordina a la historia como práctica subversiva, como historicidad activa, en lugar de pretender dominarla.

Al hacer esto y al decirlo, Marx continúa el hegelianismo; retiene la sustancia de la historicidad hegeliana: lucha a muerte, práctica revolucionaria, ideas e instituciones introducidas por el *Weltgeist*. Sin embargo, Marx somete la forma del hegelianismo (sistema) y el contenido (resultados de la historia) a su crítica radical. De inmediato, en ese movimiento se hunden las murallas del hegelianismo. El contenido (praxis e historicidad unidas en la dialéctica revolucionaria) emerge, no obstante que la forma (sistematicidad, inteligibilidad realizada), se desmorona.

20. El "reino de los fines" según Marx

Este término kantiano, "reino de los fines", puede retomarse —no sin ironía— a propósito del pensamiento marxista. Según Marx, la teoría hegeliana no desaparece. Se transforma. El fin de la historia se cambia en historia de los fines.

Marx primero concibe una revolución total, sobre el impulso del hegelianismo (dado vuelta, vuelto contra sí mismo)

una revolución total: final de todas las alienaciones, creación de un mundo que somete las necesidades y se libera de las constricciones. Después de este período, que algunos rechazan, que otros llaman "mesiánico" y que con audacia no era sino revolucionario, para Marx los fines se escalonan de manera más realista, esbozando una estrategia. He aquí la sucesión de etapas previstas por Marx, realizando cada una de ellas una posibilidad, poniendo fin a una alienación, abriendo una nueva perspectiva y una salida:

a) *fin de la religión* (¿por qué no decir: "muerte de Dios"? Porque esta formulación patética no ha sido traída a cuento por Marx). En consecuencia, fin de la alienación religiosa por la crítica radical, por la transformación práctica y el enriquecimiento de las relaciones sociales:

b) *fin de la filosofía* (y de la racionalidad contemplativa, sistemática) por la realización de los proyectos filosóficos concebidos de Sócrates a Hegel, concernientes a la libertad y a la necesidad, la carencia y el goce, el deseo y la razón, la verdad y la felicidad;

c) *fin del "hombre"* (y de la antropología abstracta) por la sustitución de las complejas relaciones sociales y no obstante transparentes frente a los vínculos disociados en abstracciones triviales y en ciegos determinismos:

d) *fin de las ideologías y de la "verdad" abstracta* (por la sustitución de la verdad concreta, vale decir práctica y social, en lugar de las interpretaciones y representaciones utilizadas por las clases dominantes);

e) *fin del Estado* (por deterioro, la gestión social de los medios de producción y de los asuntos globales suplantan las relaciones basadas en la propiedad privada de los medios de producción y reemplazan el poder político y las represiones policiales);

f) *fin de la economía política* (por el paso a la abundancia, al no ser la economía más que la ciencia de la penuria y el arte de repartirla) *y de la moral* (por el regreso a una costumbre razonada);

g) *fin de la historicidad ciega*, basada en los determinismos económicos, las luchas de clases, las contingencias y las voluntades "privadas";

h) fin último pero no el menor: *fin de las clases mismas*, creadoras y/o productoras de historicidad, en la sociedad sin clases.

Camino hecho a tambor batiente, si así puede decirse, este cuadro del "reino de los fines" ha omitido como cosa secundaria algunos pequeños fines: los de la familia, los de la nación, los del capitalismo... Fines subsidiarios que van de suyo, como quien dice, sometidos tanto a los grandes Fines como al fin de los fines.

Esta secuencia —aunque estaríamos tentados de escribir: esta agenda de "fines"— implica evidentemente que el proletariado se pone fin; que se niega en tanto que tal, es decir, en tanto que *negador* de la sociedad burguesa, en su propio seno.

21. ¿Quién hace la historia según Marx?

¿Quién? Seguro que no el Espíritu absoluto enfocado como Sujeto. Ni la razón y/o el conocer, igualmente definidos como sujetos. Ni tampoco los pueblos que pueden batirse entre ellos y provocar acontecimientos (crónicas, anales, relatos épicos, tragedias) sin que por ello tengan un nexo y por éste, un sentido. Las luchas de los pueblos dan lugar a peripecias, no a una historia. Sus grandes acciones van y vienen sin ley interna. ¿Pues quién hace la historia, según Marx? Las *clases*. Y en primer término la burguesía. Luego y en la actualidad la clase obrera. No existe historia (y por consiguiente inteligibilidad y transparencia) sino en la medida en que interviene la clase obrera donde hace la historia. Según Marx, ella es el agente, el sujeto que puede unir en sí el conocimiento, la voluntad, el utilizamiento de las contingencias como determinismos. En la actualidad ella asegura por su práctica social y política: 1) *la historicidad* (objetiva, racional: producción de realidades); 2) *el conocimiento* (cien-

cia teórica) de esta historicidad; 3) *la conciencia histórica* en tanto que reunión de la práctica y del conocimiento en una autoconciencia.

¿Pero a título de qué? Aquí los conceptos y las cosas se complican. Según Marx, en cierta cantidad de textos filosóficos (hegelianos, en consecuencia dialécticos) el proletariado interviene por su negatividad. Rechaza todo lo que ha tenido antes. ¿Por qué? ¿Porque no tiene nada? ¿Porque no es nada? Lo uno y lo otro. La clase obrera no tiene para perder más que sus cadenas (*Manifiesto*). Niega la sociedad burguesa porque ella existe. ¿Espontáneamente ella sería sujeto histórico? Por cierto que Marx no lo ha pensado. Haciendo la historia es como la clase obrera *se hace* sujeto histórico, "produciendo" la efectiva negación de la existencia y su reemplazo por "otra cosa". No es sujeto sino en tanto que negación y en primer término como negación. Así es como Marx retoma, refiriéndola al proletariado, la tesis hegeliana de la negación, vale decir de la lucha a muerte. El proletariado luchará a muerte contra lo que existe, hacia y para otra cosa. Pero entonces, ¿por qué no rechazar la historia que la ha precedido y la historicidad misma?

No obstante, ¿la miseria absoluta impulsa a la acción? ¿A qué acción? ¿Revuelta espontánea y sin objetivo o revolución total? ¿No hacen falta *condiciones* para tentar la revolución y para que ésta triunfe? Las condiciones que permiten la acción la limitan. ¿La clase obrera no tiene necesidad de una "positividad" para que su situación negativa se cambie en proyecto, en programa, en acción política determinada, en estrategia? ¿Dónde encuentra este apoyo, este complemento o suplemento indispensable? ¿En otras capas y clases? ¿En qué cuadros desde entonces aceptados? ¿No posee en sí misma necesidad de un recurso, de una vitalidad que tiene aquí o allá, no siempre, en conjunciones o condiciones particulares que pueden ser nacionales y presentar por ello vínculos con un naturalismo? De manera que estamos en presencia de cuatro términos: negatividad y/o positividad; historicidad y/o naturalidad.

22. Hegel, Marx y la lucha a muerte

¿Cómo escapan, primero Hegel, luego Marx de esa pesadez que no siempre les han disculpado los filósofos adherentes de sus respectivas teorías? No hay en ellos el raciocinio bueno y bello, ni la buena voluntad, ni el alma bella. No hay espera pasiva del porvenir mejor, ni la conciencia tranquila que sabe tener razón. Se libran de las molestias por la teoría de la lucha perpetua y doble: contra la naturaleza, entre las formaciones históricas. La lucha entre las fuerzas sociales y políticas no es un accidente o un incidente con relación al trabajo. Ya en Hegel, el trabajo es doble lucha: contra la materialidad, contra el Amo (que domina al esclavo y lo explota). Ahora bien, toda lucha deviene lucha a muerte para alcanzar su término.

La naturaleza se transforma en mundo histórico sólo cuando interviene y se realiza la negatividad. ¿Cómo? Por la guerra y el trabajo. La historia según Hegel es historia de luchas sangrientas —guerras, revoluciones— por el reconocimiento de los que actúan, luego, por el de los trabajadores que transforman la naturaleza. (Cf. Kojève, *op. cit.*). A través de los trabajadores, el esclavo, esa nada que aún es el "hombre" con relación al ser natural, entra en la existencia, adviene al mundo. La existencia del "hombre" y su libertad, pasan por la lucha y la angustia de la lucha a muerte. Así el "hombre" nace en el mundo no como una esencia prefabricada sino como una intervención de la nada (de lo virtual) que elimina el ser determinado inicial (natural) en y por el tiempo histórico. Nace en y por la doble determinación de la acción práctica: trabajo y lucha. Aunque la teoría de la alienación permanezca ambigua en Hegel, no siempre se define en él por la pérdida del ser inicial, puesto que el "ser determinado", perdido desde hace tiempo, ha debido ser abolido (superado) por la lucha y el trabajo. Según Hegel, la alienación se define por la detención de la lucha, por el estancamiento del proceso y el bloqueo de lo posible, más bien que por la pérdida de la "esencia" extraviada. A pesar de todo esta tesis en Marx sólo deviene neta y clara, en 1844.

La lucha a muerte *produce* (en el sentido más estricto) el *ser* humano; es lo que explica para Hegel la realización; el ciudadano que lucha (como revolucionario) y trabaja, el soldado-ciudadano de los ejércitos napoleónicos. Con él aparece en la historia el ciudadano del Estado absoluto, superando dialécticamente la particularidad en la universalidad y constituyendo la individualidad total.

Marx retiene ese doble carácter; precisa su estructura y su movimiento dialéctico: trabajo y lucha. La lucha entre las figuras de la historia se concentra en las luchas de clases, por consiguiente alcanza su plenitud con el período industrial. Recusa la teoría histórica del soldado ciudadano del Estado absoluto y por lo mismo la teoría política de la racionalidad de los burócratas y de la clase media. La clase obrera asume en cambio la misión histórica, la de continuar la historia y conducirla a destino.

23. La historicidad según Marx

De tal manera la fórmula de 1845 sobre la primacía absoluta de la historia y la posición teórica de los escritos de este período son claros. Pero la posición no ha sido sostenida mucho tiempo.

a) Hay cierta fluctuación respecto de los conceptos: *prehistoria, historia, poshistoria* (este último presupuesto, implicado, nunca explicitado). El período durante el cual "los hombres" hacen su historia mas no saben cómo y por consiguiente tampoco saben lo que hacen siendo llevados por los resultados de sus acciones, este período concluye. La transparencia comenzará. Lo que llamamos "historia" no es más que la prehistoria de la humanidad. Marx declara que la prehistoria se termina; es entonces cuando comienza la historia con la revolución proletaria: la historicidad conocida, reconocida y sobre todo hecha (producida) conscientemente por la clase obrera. Mas si desaparecen las alienaciones y si la producción en sentido global y total (producción del "ser humano" por sí mismo) deviene plenamente consciente, ese salto introduce

una historicidad que nada tiene en común con lo pasado. ¿En qué se convierte la historicidad ciega? ¿Ella se concibe retrospectivamente, por recurrencia, por referencia, a la naturalidad? Y sin embargo, ¿no era ya lucha en contra de la naturaleza, lucha a muerte, trabajo, necesidad y a veces también goce? ¿En qué se convierten esos criterios antropológicos?

b) Algunos años después de haber tomado, en la *Ideología alemana*, una posición teórica radical sobre la historicidad y la historia, Marx se empeña en las investigaciones de economía política que desembocan en *El Capital*. En el curso de esas búsquedas encuentra (con su doble aspecto: crítico y constructivo) la dialéctica hegeliana. ¿En tanto preparaba y publicaba la obra magistral, *El Capital*, Marx abandonó su tesis de la primacía de la historia (en el conocimiento y la estrategia)? ¿Había adoptado la tesis que se le asignará por mucho tiempo y que hará en gran medida el éxito de su obra, el del primado de la economía, el del determinismo económico? ¿Habría adoptado una interpretación "economista" de la historia modificando su concepto de historicidad? ¿ O bien se habría especializado, a la manera moderna, en una ciencia parcelaria: la economía política?

Marx sabe que mantiene simultáneamente el carácter *histórico* de las leyes económicas y su carácter de *leyes naturales*. El reúne naturalidad e historicidad en el *materialismo histórico*. Esta reunión anunciada y preparada en el período precedente a partir de Hegel (historicidad) y de Feuerbach (naturalismo) toma en *El Capital* una amplitud y una importancia mayores. Ella articula la ciencia con la superación (la realización) de la filosofía.

24. Marx y la "objetividad" historica

El concepto de historicidad aparece ahora en toda su amplitud. Primero para Hegel, después para Marx, la historia no sólo consiste en una interpretación o en una explicación del tiempo, en un conjunto de hechos racionalmente encadenados según relaciones de causa a efecto. No es un discurso

ni un simple objeto de conocimiento que plantea a ese título algunos problemas epistemológicos y que sin embargo para el filósofo testimonia un origen natural y un final humano del tiempo. ¿La historia? El vocablo designa la mayéutica general del "ser humano", su formación, su nacimiento, y su crecimiento, su educación por la madre Naturaleza, por sus propias producciones y productos, por sus luchas. La filosofía ha pretendido ser teoría y práctica de esta *Bildung*; ha fracasado. La conciencia, la del individuo y la de la sociedad ("civil"), no sólo concierne a la filosofía y no se refiere únicamente a las filosofías. Ella es también y sobre todo resumen del devenir. El individuo tiene una historia, así como cada una de sus aptitudes, facultades, relaciones; se define y se piensa históricamente. En cuanto a la historia general, llega a pensarse y reconocerse en los individuos y en sus relatos. Actividad más profunda, más "radical" que la filosofía, la historia, adviene y sobreviene como el aspecto concreto de la filosofía. Si no existiera o si no hubiera más historicidad, ya no habría pedagogía en la acepción estricta del término. La pedagogía fundada en la historia no desciende al rango de actividad limitada, profesional y especializada, que provee conocimientos fragmentarios, comandados desde afuera; y esto en la exacta medida en que produce al individuo y re-produce la historia, producción del ser humano. Tanto para Marx como para Hegel la historicidad proviene de la capacidad "propedéutica" del saber, introducción a la vida práctica y social, en la totalidad. "El hombre" que carezca de historia perderá su calidad de hombre. Retrocederá hacia el naturalismo abstracto (animalidad). Por encima de los dos términos (la historicidad como práctica y creación reales, la historia como conocimiento racional) existe pues el tercero que consiste en la *conciencia histórica*, tan importante como los otros, uniéndolos en la acción y la "cultura".

La burguesía, según Marx, ha comenzado, anunciado, preparado la historia; la ha concebido y realizado con la Revolución y el Estado. Incumbe a la clase obrera la misión histórica de conducir la historia a su desarrollo práctico y teórico. Por consiguiente, a su fin.

En cuanto a la objetividad histórica, no se trata de una cuestión de método. Ella procede de la historia como realización objetiva, como práctica revolucionaria que tiende hacia una totalidad nueva, tan real como la antigua, más racional (y mejor) a través de la disolución y la destrucción de la anterior.

25. Finalidad de la historia según Marx

Dejando de lado el idealismo hegeliano, es decir, la concepción de un devenir encasillado (provocado, suscitado, orientado, dirigido, "planificado") por la Razón y por la Idea, ¿Marx no se impedía pensar en la finalidad legitimándola? El lo sabía; el lector lo siente atormentado, dubitativo. ¿Cómo postular (y no suponer) el objetivo, el término, el fin, sin acudir a una trascendencia, a una divinidad laica, la Idea, la Razón, el Hombre? A este interrogante de la finalidad responden las consideraciones especiales sobre la "esencia humana"; luego las previsiones sobre las etapas del socialismo y del comunismo. En verdad la finalidad sólo persiste y se define como fin; desorden absoluto, crítica radical, revolución total, producción de otro mundo (de mundo distinto), inversión del mundo. La reflexión que anuncia el fin de la sociedad y del Estado existentes, que presume y asume este fin, constituye así la racionalidad del proceso. Pero, ¿en la acción práctica (como en algunos momentos y textos hegelianos) la lucha a muerte no es la que deviene criterio de historicidad? La negatividad proletaria, a la que Marx adjudica la misión histórica por excelencia, como es la de llevar a término la historia, esta famosa negatividad no tiene sentido, ni existencia, ni esencia si no coincide con la lucha a muerte (la guerra) contra el orden existente. Si nadie (ni individuo ni clase) se hace cargo de la lucha a muerte, ¿en qué se convierte la historicidad? ¿Qué deviene la racionalidad?

Otro interrogante. ¿Cuál es en Marx la relación exacta entre el fin de la historia y el fin del Estado? Si el Estado se debilita, una época histórica termina. ¿Es la historia?

¿O la prehistoria? ¿Es la poshistoria que comienza? ¿La historia (ciega: la prehistoria) termina con lo raro, con el Estado, con la totalidad de las alienaciones? Mas si el Estado persiste, ¿qué sucede con la historicidad y la historia?

Si el deterioro del Estado consiste en un proceso controlado, sometido (por la dictadura del proletariado, aspecto real de la práctica política cuya extendida democracia presenta el lado racional), lo que parece la tesis de Marx, ¿es en fin la historia la que comienza con ese proceso? ¿O la que termina con él?

Pero entonces, ¿qué acontece con el fortalecimiento y la descomposición del Estado, esas otras posibilidades, esas alternancias o alternativas? ¿Si se tonifica el Estado, no es asimismo el fin de la historia otro fin (un fin diferente...) que el anunciado? Y si ocurriera su descomposición, ¿no sería el fin de la sociedad, como lo fue para Roma y el imperio romano? Y si inesperadamente la historia continuase al mismo tiempo que el Estado, por ejemplo como lucha a muerte de los Estados, ¿qué pasaría con la historicidad? Al no haber realizado aún el proletariado, hasta nueva orden, su *misión histórica* (de lo cual no hay que excluir la decadencia del Estado y su fin so pena de traicionar al marxismo), ¿en la actualidad qué es posible y|o imposible? ¿Lo posible y lo imposible dependen aún de la historia concebida por Marx?

26. El fin del Estado en Marx

En los primeros escritos de Marx, una extraordinaria inquietud dramatiza una situación teórica que podría parecer "suficiente" puesto que definía poco antes de mediados del siglo xix, la satisfacción mental y social. ¿A qué se dirige? A la enorme masa del Estado, a su saber. Hegel muestra la transparencia —la racionalidad— de esta mole; Marx afirma que él, como su maestro, está en ese lugar por su propia razón. Marx se agita en el interior de esta prisión de cristal. Quiere romperla. Intenta la apertura. La encuentra. ¿A partir de qué? De los problemas políticos de su tiempo y para comenzar

de los que planteaban las difíciles relaciones (a pesar de la armonía preestablecida postulada por Hegel) entre la religión y el Estado. De allí la doble crítica radical de la religión y del Estado (incluyendo la crítica del derecho) en los textos de 1842-1843.

La religión no puede aportar el sentido del mundo, el sentido de la vida humana y de lo posible. La crítica teórica le basta para quitarle toda apariencia de verdad; en la lucha a muerte entre la filosofía (nacida de la religión pero volviéndose contra ella) y la religión, ya ha vencido la filosofía. Aunque conserve el halo de un mundo desagradable, su crédito, su reserva y su recurso enciclopédicos, la religión se hunde.

Falta demostrar que el Estado no es la última palabra de la historia, sino un obstáculo en el camino de la historia. Para Marx, existe incompatibilidad entre la historia y el Estado. Si continúa la historia, es que el Estado se dirige a su fin. Si el Estado se consolida, Hegel tiene razón: concluye la historia. Marx revela el sentido de la historia. Lo declara. El Estado no es un fin en sí, esto es una realización. El Estado no puede definirse por la sola razón (de Estado o no). Es el *poder*, por consiguiente, la constricción. No es un instrumento político, un medio. La demostración es doble. Respecto del plano teórico, es menester quitar al Estado su justificación y su legitimación, su atadura con la verdad y la racionalidad. Es preciso mostrar en él una mezcla de ideología y de instituciones, una superestructura. Con referencia al plano práctico, hay que descubrir las fuerzas sociales y políticas capaces de llevarlo a su fin. Tal es el contenido de los escritos sobre la teoría hegeliana del derecho y del Estado; allí se produce el fracaso del hegelianismo. Lo que no viene a significar su desaparición teórica, su eliminación como objeto de conocimiento. Al contrario.

El Estado no perecerá porque es parasitario de la sociedad, porque se instala por sobre ella con sus propios intereses, con el poder y el abuso y las justificaciones del poder. Marx no rechaza esta tesis moralizante, mas no constituye el nervio de su argumentación. A mayor abundamiento, si es necesario admitir que en las sociedades desarrolladas (o en ciertos tipos

de sociedad, como las que incluye el mundo de producción asiático), el Estado desempeña un papel activo hasta en la producción de obras inclusive, del pensamiento y del arte, si bien ello no es razón suficiente para que se mantenga. El Estado perecerá porque la racionalidad estatal es limitada; porque desde el período industrial la práctica social elabora una racionalidad más elevada; porque ésta absorberá a aquélla al resolver las contradicciones entre la sociedad civil y la sociedad política.

El Estado, potencia constriñente (y en consecuencia limitada y limitativa, en sentido racional) es doblemente peligroso. El poder re-presenta una clase a cuyos intereses superpone sus propios intereses (en tanto que aparato de Estado y burocracia). Doble limitación, doble peligro: dos razones para disolverlo.

27. El fin de las ideologías según Marx

Este fin se anuncia en la *Ideología alemana* y todo acontece como si Marx y Engels lo hubieran logrado. El concepto de ideología se da como algo revolucionario por completo. Coincide con el proyecto de la revolución total, porque erradica de golpe de la conciencia y del conocimiento todas las ilusiones. Destruye la confianza en las representaciones, las recusa, las cuestiona. Para destruirla compone una totalidad, la de las ilusiones y falacias de clase, comprendida en ella la religión y la filosofía, la moral y la economía política. Marx y Engels sustituyen esta totalidad llamada "*ideología*" por la praxis revolucionaria global: la construcción por la clase obrera del nuevo mundo (trastrocamiento del mundo). No obstante, no salen de la ambigüedad respecto de este importante punto. ¿Definición anterior de los análisis críticos de la ideología? ¿Principio de una crítica radical? ¿Teoría explicativa que elimina en bloque las ideologías porque ella las denuncia como resultado de la historia y las considera ilusiones? ¿Punto de partida de una desconfianza política que constantemente habrá que volver a formular? Todo esto aportan Marx y Engels en sus escritos sobre la ideología, pero de manera incompleta.

Prometen más de lo que dan. Su definición de la ideología con relación a la certeza del saber es ella misma incierta. ¿La teoría explicativa? Sigue siendo programática. ¿La desconfianza? Destruye la confianza. ¿En qué? En las ideas y representaciones, en las conciencias, en las voluntades declaradas. Es importante, mas no suficiente. De allí las vicisitudes por que atraviesa desde hace más de un siglo el concepto de la ideología y de la teoría (conocimiento crítico) de las ideologías. Esta teoría ha devenido ella misma ideología porque se ha apoderado de las ideologías y el marxismo se ha "ideologizado". Confusión que culmina en el interrogante: "¿El concepto de ideología no será ideológico?" Aporía que podría señalar de manera imprevista, el fin de las ideologías, a la vez que el fin de la teoría de las ideologías.

Pareciera que la tesis del fin de las ideologías disimula una tesis más profunda: *el fin de las superestructuras.* Conocemos la distinción de los tres niveles: *base* (fuerzas productivas y relaciones de producción), *estructura social* (relaciones de producción elaboradas como relaciones de propiedad, codificadas, formuladas), *superestructuras* (ideologías e instituciones). La distinción de los niveles no puede culminar en una separación. ¿Qué es lo que asegura un acuerdo momentáneo? ¿Cómo y dónde, en qué nivel, se manifiestan las contradicciones y los conflictos? Por una parte la praxis y por la otra la historia, responden, según Marx, a estos interrogantes. Sin embargo las estructuras desempeñan un papel que se trata de elucidar. Para empezar ellas sirven de mediación entre los otros dos niveles, la base y las superestructuras. ¿Puede decirse que se revelan como estructuradas y estructurantes (estructuradas con relación a las fuerzas productivas, a la división del trabajo, a las relaciones de producción; estructurantes con relación a las ideologías e instituciones y en relación con la sociedad como totalidad)? En efecto. Su elaboración acrece su importancia. Esta elaboración implica la lógica y el derecho, que no son estructuras. ¿En qué nivel interviene el conocimiento? ¿En qué nivel la acción se torna eficaz? Todo ocurre como si la mediación deviniera esencial y central, no sin conflictos. La base es sometida en y por

la estructura que, transformándose, absorbe y reabsorbe las superestructuras. Ellas están destinadas a terminar en el conocimiento y en las formas de organización social, es decir, en las estructuras de la sociedad socialista o más bien comunista. El movimiento dialéctico integra, sirviéndose de ellas, las consideraciones estructurales. Su expresión utiliza el concepto de "estructura", pero no cae en la ideología llamada "estructuralista".

28. El fin de la filosofía, según Marx.

Como las ideologías, la filosofía con las ideologías y las superestructuras, puesto que ella misma es ideología y superestructura, según Marx, se dirige a su fin. Ella también se define por este fin. Sin postular el fin de la filosofía, no podemos ni definirla, ni atribuirle sentido. Los fragmentos llamados "filosóficos" contienen explícitamente estas afirmaciones.

Esto dice que como para las ideologías, el pensamiento de Marx no sale de la ambigüedad. ¿Qué es lo que pone fin a la filosofía? ¿La ciencia? Esta tesis positivista no tiene nada en común con el profundo pensamiento de Marx y sin embargo, a veces lo adopta; "el marxismo" se expresa entonces como fin de la metafísica, fin de la especulación, fin de la abstracción vacía, porque es ciencia. Si es verdad que para Marx la filosofía se distingue estrictamente de la ciencia, ¿su pensamiento se resume en una sustitución de aquélla por ésta? N. Para Marx la filosofía *se realiza.* Mas para él no se realiza en el Estado, como sostiene Hegel. Remontándose a las fuentes, al pensamiento griego, a la historia de la filosofía, Marx comprueba que:

1) La filosofía, anterior a la división del trabajo, devenida, no obstante, actividad especializada, no por ello contiene menos el proyecto de superación, como lo es la división del trabajo. Por otra parte, ese proyecto no puede ser tomado como trivial, como un simple ideal (idealista); debe ser retenido porque el examen analítico de la división del trabajo lo

legitima. Este examen presenta en el proceso del trabajo productivo factores que le resultan parcelarios, que lo minimizan, así como otros factores que anuncian una totalidad restituida (por la ciencia y por la técnica, sobre todo en la *automatización*).

2) La filosofía aparece desde entonces no como una interpretación trivial del mundo sino como *proyecto de transformación.* La filosofía no transforma el mundo; sin duda hace falta haberla interpretado para encarar su transformación. La filosofía deviene mundo cuando el mundo deviene filosofía. Simultánea y recíprocamente, la filosofía como totalidad proyecta una idea del "ser humano" (racionalidad y deseo, necesidad y libertad, verdad y goce), idea que no puede aún elucidar sus propias contradicciones internas.

La filosofía termina, realizada por la praxis revolucionaria. La revolución coincide con la realización de la filosofía. No es en ello sólo contemporánea. Está definida por esta realización, como *proyecto*, después del largo *trayecto* de la filosofía y las filosofías, y cuyo *agente* en lo sucesivo será la clase obrera revolucionaria.

29. Fin de la historia en Marx

Lo que llamamos historia concluye con una revolución total (aun si las fases y los "momentos" de esta revolución se suceden en el tiempo). La historia aparece entonces, en esta perspectiva, como prehistoria. ¿Mas tal vez esta "prehistoria" debiera llamarse "historia natural de la humanidad", designando así el período durante el cual el ser genérico, "el hombre", lucha en su seno contra la naturaleza, sin desprenderse de ella, sin someter la materia? En consecuencia, la historia propiamente dicha sería la de lo "humano", crecimiento y desarrollo social, cuyo doble aspecto define la historicidad. ¿Termina esta historia? Sí, por cuanto que se desenvuelve al azar, mientras el hombre duda, atormentado por determinismos que desconoce y no domina. Y la poshistoria? Puede considerarse que es la *historicidad realizada.*

El fondo opaco del ser humano, su naturalismo, se ven dominados, *apropiados*. El tiempo de la apropiación reemplaza al tiempo de la ceguera en el cual el encadenamiento de las causas y los efectos (comprendidas allí las voluntades y las ideas) escapaba al conocimiento, a la razón, a la previsión.

La naturaleza produce al "hombre". Por la lucha y el trabajo la producción continúa en el "hombre" el proceso de la naturaleza. ¿La primera gran obra de esta producción, no es la historia, proceso en cuyo curso "el ser humano" se produce a sí mismo? Cuando el "hombre" llega a producir y a reproducir en sí mismo y en torno suyo a la naturaleza (¿una "segunda naturaleza"?) la historia cesa. Y quizá el "hombre" en general...

De tal manera la producción tomada en su plenitud envuelve la creación y caracteriza al "ser humano". El ser produce y se produce. No existe sólo producción de objetos, sino producción de espacio y de tiempo, producción de relaciones, producción y autoproducción y autorreproducción (la conciencia) y de lo otro (el mundo). El tiempo así elaborado por la práctica social y el pensamiento filosófico, ese tiempo no puede detenerse. Es el que se expande después del tiempo histórico o prehistórico. Si no hay más *historia* en sentido de un devenir necesario y ciego, no comprendido y no dominado, la *historicidad* se despliega en el seno de un devenir en el cual se inscribe el conocimiento para orientarlo y sobre todo gozar en él. A pesar de los límites de la acción, del conocimiento, del goce humanos. Más exactamente, la historicidad deviene el desarrollo (diferenciado con nitidez del simple crecimiento económico).

Esta teoría implica la unidad dialéctica (reconciliación después del conflicto) del naturalismo y la historicidad. Implica la superación de ésta, es decir, la abolición de una y de otra, de una por la otra. La realización del "ser humano" supera la naturaleza y la historia —a la filosofía y la ciencia— tomadas separadamente.

30. Qué es la historia, según Marx

La relación entre *producción* (en sentido amplio, no restringido todavía por los economistas) y *producto* (en sentido igualmente amplio, aún no reducido a la cosa) es un vínculo histórico. "El producto, en forma de capital, expresa una relación determinada y característica de una forma histórica de sociedad..." (*Grundrisse*, trad., I, pág. 212). En esta *forma*, en el seno de las relaciones de producción, el capitalista y el obrero se producen y se reproducen uno al otro; reproduciéndose en el otro cada uno se reproduce a sí mismo. De tal manera la producción (en sentido amplio) es re-producción, no sólo biológica, no sólo de stocks y de reservas, de útiles y de instrumentos, de cosas consumidas o destruidas luego reconstituidas, sino de relaciones. El "cuerpo orgánico" de la sociedad se produce y se reproduce en el "tiempo histórico", implicando la producción y reproducción de los individuos como tales y por consiguiente de la *individualidad social*: "Es necesario que las condiciones de un modo tal de reproducción de su vida y de su proceso vital de producción sean primero creadas por el propio proceso económico e histórico" (Ib., II, pág. 379). Luego, el análisis y el desarrollo de la producción terminan por poner en evidencia la reproducción como esencia y llave de la comprensión del proceso, no siendo concebida esta reproducción como hechura o formación de objetos, sino como creación y re-creación de las relaciones, que incluyen lo individual y su nexo con lo social.

Lejos de partir del "hombre" como individualidad, Marx sostiene que el "hombre" sólo se individualiza en el proceso histórico. Así, de animal biológico que era y de miembro de la especie, o más bien del grupo arcaico, deviene animal político. De animal rural, también deviene animal urbano. Sin salir por tanto de la animalidad antes de una revolución decisiva que lo individualice. No obstante, los cambios en general (de bienes materiales así como también de conocimientos y de obras diversas) son uno de los agentes esenciales de esta individualización (*Ib.*, I, pág. 456).

En consecuencia, para Marx, la historia no sólo es historia de la economía, de la política, del conocimiento, sino también *historia de la individualidad.*

31. La historia y la economía en "El Capital"

Recordemos una vez más que *El Capital* lleva un subtítulo cuya importancia no han comprendido los intérpretes durante largos años: "Crítica de la economía política", subtítulo que reproduce el título de un trabajo anterior del autor. Trátase de la crítica de una seudo ciencia, que disimula ideológica e institucionalmente la práctica social en la sociedad capitalista. Formula esta práctica pero disfrazándola. La "representa" en lugar de conocerla. El lector comprueba muy pronto que la obra de Marx contiene tanto historia, en la acepción corriente del término, como economía política y sociología. *El Capital*, después de los capítulos sobre la mercancía (forma del valor de cambio), provee numerosas indicaciones, generalmente extraídas de la historia particular de Inglaterra sobre la acumulación del capital; por tanto, si los elementos se reúnen en una teoría general de acumulación, ésta no ha sido llevada a término por el autor; la historia ilustra una teoría en vía de elaboración. Marx no deja de caracterizar breve o extensamente a la familia burguesa, el alma o la conciencia del capitalista, la evolución y el destino de las ciudades, la importancia de las peculiaridades nacionales en la formación social económica. Lo que depende tanto de eso que podemos llamar "sociología", como de la historia con carácter de ciencia.

Podría decirse que *El Capital* quiere expresar en su totalidad el devenir del capitalismo competitivo, partiendo de una hipótesis teórica: su fin inevitable. Además, un fin entre los fines. Para Marx esta idea se vincula con su idea general del devenir, con el proyecto de autorrealización por el ser humano. ¿Historia? Filosofía. Pone en evidencia la génesis y el fin del capitalismo; su "historia total" se despliega en diversos planos: crítica radical, elaboración de un vocabulario a la vez científico y revolucionario, estrategia política. Con todo, persiste una dificultad. Si es exacto que el capitalismo se caracteriza por

su modo de producción en donde predomina lo económico, si la sociedad burguesa ha realizado esta primacía escamoteándola ideológicamente, si hay que atacar al capitalismo en el plano económico para destruirlo y superarlo, si luego reconstruimos así la historicidad, ¿esta reconstrucción no involucra una desgarrante revisión del papel de la historia? En definitiva, ¿el papel de la economía política, del conocimiento del capitalismo y de la estrategia revolucionaria, no es ya una especie de "fin" de la historia, paradójicamente necesario para que continúe la historia? ¿Pero qué historia?

32. Sobre "El Capital"

En fin, la lectura literal de la gran obra de Marx discrimina:

a) la operación reductora que cumple la forma "pura" (abstracta) del valor de cambio y la ley del valor, las implicancias teóricas de esta forma (la estructura de la mercancía, el dinero y sus funciones), y las relaciones sociales así definidas, regladas por otra forma, jurídica, el contrato;

b) la operación que al elucidar el contenido de esta forma —el trabajo social— con su movimiento dialéctico y sus oposiciones inmanentes (trabajo cuantitativo y cualitativo, trabajo parcelado y global, trabajo simple y complejo, trabajo material y trabajo intelectual, etc.) lo que permite satisfacer una praxis, la del capitalismo, que impulsa hasta sus últimas consecuencias la división del trabajo productivo;

c) el estudio del proceso de acumulación del capital por la actividad de una clase, la burguesía, la que por otra parte mientras acumula se transforma (primero comercial, luego manufacturera, industrial, financiera); este estudio llega hasta la concentración y la centralización del capital (monopolista);

d) el análisis crítico de los mecanismos autorreguladores del capitalismo competitivo, que confieren a la sociedad burguesa una cohesión interna, de los equilibrios provisionales o reconocidos, de las posibilidades de crecimiento (formación de la tasa de interés medio, papel "expurgador" de las crisis

cíclicas después de las cuales recomienza el ciclo, amplias perspectivas de acumulación, etc.);

e) una teoría que concierne a la esencia del capitalismo, a saber, la teoría de la plusvalía (explotación de la clase obrera), completada por el estudio (inacabado) del reparto de esta plusvalía entre las diversas capas de la sociedad burguesa (propietarios del suelo, campesinos diversos, comerciantes, clases medias, clase obrera, Estado, etc.); la única fuente de "recurso nacional" es la plusvalía en tanto que los economistas separan la tierra y su renta, el capital y su provecho, el trabajo y el salario;

f) el análisis de las fuerzas que conmueven el capitalismo competitivo en el plano económico (tendencia a la baja de interés medio) y en el plano sociopolítico (acción de la clase obrera y acción del capital monopolístico).

La parte más elaborada de la obra se refiere a una "forma" cuyo carácter lógico, esto es, "transhistórico", aparece de inmediato: el valor de cambio. ¿La crítica de la economía política burguesa y de la sociedad burguesa como sociedad donde domina la economía basta para definir una historicidad?

En este vasto conjunto, sólo puede llamarse "histórica" a la parte que concierne a la acumulación. ¿No constituiría el conjunto una "historia total" del mundo de producción capitalista, historia que se despliega sobre planos múltiples utilizando las otras ciencias? *El Capital* analiza el capitalismo competitivo y anuncia su fin. Lo que en efecto ha ocurrido. Ahora bien, el capitalismo sobrevive. En verdad, ya no es el capitalismo competitivo. ¿Es esta misma historia u otra? ¿O el mundo más allá de la historia?

33. Fin del dinero, según Marx

El Capital no sólo presenta dificultades para su lectura. Contiene paradojas (aporías) poco señaladas en su carácter de tales, que explican esas dificultades. "Encara el movimiento social como un concatenamiento natural de fenómenos históricos", afirma de Marx un autor citado y aprobado por él

(cf. Prefacio y epílogo a *El Capital*). Lo cual no resulta esclarecedor. Si Marx concibe las leyes de la economía política como leyes naturales (sobre el modelo de las leyes físicas), por una parte también las vincula al método hegeliano "puesto sobre sus pies" y, por la otra, a una forma "pura", la del valor de cambio (primer capítulo de *El Capital*). La dialéctica hegeliana, en fin, parece reducirse a algunas afirmaciones naturalistas: todo lo que existe nace, crece, envejece y muere; hay luchas en todas partes. En cuanto a la historicidad, ¿de dónde viene? ¿Cuál es su ubicación?

No menos paradójicamente, existe según Marx, un "mundo de la mercancía" con una forma coherente, con su lógica inmanente, su lenguaje, sus estructuras y funciones. Explica cómo ese "mundo de la mercancía" se apodera de todo lo que existe, de todo cuanto le preexiste. El planeta y la gente, las costumbres, la familia, la vida y la muerte. El mundo de la mercancía se instala, recubre, absorbe a los otros "mundos", los de la ciencia y la conciencia, el del arte y las obras. ¿No es él el que constituye la *mundialidad* en la cual se abisma la historia? ¿Cómo hacer aún historia de ese mundo del que Marx describe, analiza, explica el poder, la agresividad, la capacidad de universalización y de recuperación? ¿Una revolución que surgiera como un volcán en el océano de la mercancía tendría carácter histórico? Si supusiéramos que la intensa productividad y la automatización hicieran decaer un día el valor de cambio y restituyeran la supremacía del valor de uso (hipótesis de Marx), ¿dónde y cómo tendría lugar este inmenso acontecimiento? ¿Cuándo desaparecerán el dinero y su poder? ¿Por decreto? ¿Por decisión política? No. Cuando las condiciones de su desaparición se realicen, el dinero y sus poderes se disolverán en las relaciones sociales transformadas. Con el Estado y el resto, las otras alienaciones. ¿Voluntad? No. Proceso. ¿Histórico? No es seguro...

Cualesquiera sean los vínculos entre la historia y este "fin", Marx no ha dejado de anunciar el fin del dinero. La cesación de la propiedad privada (abolición o superación), no tiene más sentido ni objetivo que el "fin" del dinero, accidente que ha devenido esencial, intermediario que se ha vuelto

decisivo. Con el reino del dinero se termina el mundo de la mercancía. La forma del cambio deja de ser oprimente, productora de opacidad y dispensadora de una falsa luz (con su contrapartida, la forma jurídica y contractual, escrita, en consecuencia, congelada, estipulada, definitiva en apariencia, de las relaciones sociales).

34. El fin de la naturaleza en Marx

Durante un período (respecto del cual habría que discutir para saber si es necesario llamarlo "feuerbachiano"), Marx no sólo acepta una antropología sino una ontología. Si Marx hace la crítica de Hegel por Feuerbach y la de Feuerbach por Hegel, es decir, el historicismo por el naturalismo y el naturalismo por una concepción de la historia, extrae por sí mismo de ese conflicto una noción de lo *práctico-sensible* y una concepción de la naturaleza como punto de partida (origen) de la producción por sí mismo "del ser humano". Eso que llamamos "mundo" se descubre como producto y obra de la actividad. Por otra parte, la Naturaleza es a la vez materia y madre del ser humano, origen y objeto de su actividad creadora.

El regreso (inversión) del hegelianismo al que se le inyecta una teoría del "ser humano" práctico-sensible de esta visión en la cual la Naturaleza reemplaza a la Idea. La Naturaleza no es sólo el lugar de nacimiento del ser humano, su inserción en la existencia. Según Marx, hacia 1844 —y también en Goethe y Spinoza—, ella tiene al "ser humano" como hijo privilegiado al que trata duramente, pero a quien educa e impulsa hacia su elevado destino. Uno de los *Manuscritos de 1844* lo afirma: las pasiones humanas (deseo y necesidad) tienen una importancia ontológica. Ellas no se revelan, sino que "son". Y son los fundamentos de lo que viene a continuación.

Después de 1844 y los célebres *Manuscritos*, o más bien en el mismo curso de su redacción (en el que confronta la filosofía feuerbachiana de la Naturaleza con la filosofía hegeliana de la Historia), la naturaleza pierde su lugar. No es

más el terreno de la producción del "ser humano" por sí mismo, producción por la cual emerge el hijo privilegiado de la Madre naturaleza. No es más que el objeto de la producción industrial. El concepto de "producción" al precisarse tiende a restringirse, no obstante que Marx nunca haya explicitado esta reducción. Existe una especie de conflicto entre materialidad y naturalismo. El carácter *histórico* de la producción (que culminará con el reconocimiento del primado de la economía política, en un momento determinado de la historia), conserva aquel rasgo. Por otra parte, Marx jamás corta el cordón umbilical que une "lo humano" (la producción y el producto) con lo originario y el modelo, con lo inicial y lo terminal: el naturalismo. El vínculo se empequeñece. No desaparece. Sin embargo no sería errado decir, que también en Marx la naturaleza se define por un final: su desaparición en y por la actividad productora que la transforma. En el límite (que Marx aborda desde los *Grundrisse*, hacia 1857), la producción se automatiza; a la vez elimina la naturaleza y deviene naturaleza (una *antinaturaleza*, la del ser que lleva en sí el principio de su movimiento, que se mueve a sí mismo: el autómata). Un día, pues, la naturaleza habrá desaparecido. Habrá que reproducirla. "El hombre", armado con la técnica, reproducirá lo que destruyó, dominándolo y utilizándolo. ¿En él? ¿En torno de él? Uno va con lo otro. Paradójicamente, este fin de la naturaleza dada (de la riqueza natural que viene como un don), de la espontaneidad, marcará el principio de la *apropiación* por el ser humano de su propio ser. Y lo creará.

35. La muerte del arte

Marx, que anuncia tantos fines, no prevé el fin del arte. Antes bien, sucede que se le representa el desarrollo de la actividad estética como modelo de actividad creadora en la sociedad futura. Cada uno devendrá poeta, músico, dramaturgo, etc. Por cierto, Marx rehusa anticiparse: a los hombres del porvenir, la solución de sus problemas. Duda, él, en efecto,

entre una visión moral (el respeto de todos por todos, libres por igual en los límites de la libertad de los otros) y una visión estética. Esta cuenta con su preferencia. Marx no gusta de la moral.

¿Quién previó la muerte del arte? Hegel. La muerte está involucrada entre las realizaciones que entran en el sistema filosófico político. En cada época el arte la expresa anunciando su fin, agotándola. El arte de cada época (antigua, oriental, medieval, etc.) por consiguiente, expresaba una finitud. El Romanticismo expresa simultáneamente la finitud del arte y la finitud humana. Arte de la muerte y muerte del arte andan juntas. Meditación poética, dramática, épica, sobre la muerte, el Romanticismo concluye la historia del arte, no obstante que por otra parte, la historia en general culmina en el Estado moderno y su filosofía: el sistema hegeliano.

¿Se impondría una elección entre la teoría hegeliana, que vincula el fin del arte con el fin de la historia, y la teoría marxista, la que parece afirmar que el arte sobrevive a la historia y aún a la moral, a la política, a la ideología? Nietzsche nos ha enseñado que el problema es profundo de otra manera. Si no existe poesía sin lo trágico, si no hay tragedia sin violencia, ¿cómo concebir una actividad creadora, serena y satisfecha? ¿La poesía, el arte dramático, la música, dependen de categorías que el marxismo ha deseado promover? Si la creación estética no muere, sin duda que no será según el esquema fijado por Marx, pues el hombre poshistórico y posrevolucionario continuará desplegando libre y razonablemente su actividad creadora. El arte se destruye a sí mismo, luego resucita de sus cenizas. La cotidianeidad lo mata, mas revive para matar lo cotidiano. Se perpetúa como poder de destrucción (la descomposición, como dicen algunos). Su perennidad no puede seguir un trayecto apacible.

36. Marx, ¿hombre histórico?

No es sin argumentos que podemos presentar la *Crítica del Programa de Gotha*, el testamento político de Marx, como

obra esencial. Es necesario aún, precisar y situar esta afirmación.

El texto de Marx hace pública una angustia y contiene una queja. La "historia" ya no toma el sentido previsto por Marx. El teórico, el pensador, no ha sido ni será jefe político. Ya la práctica política, la dirección del partido y la de las masas van por otra parte y proceden de otra manera. Ya los cuadros históricos que Marx quería romper, la nación, el Estado, anuncian su persistencia. Ellos proveen las estructuras en las cuales entrarán, por las buenas o por las malas, las coyunturas. El texto de Marx termina trágicamente con palabras que acusan la impotencia del pensador ante el hecho terminante: los acontecimientos no se ajustan al esquema racional de la historia. Esta historia, concebida por Marx, se desmentirá. Marx no podía saber que esa desmentida llegaría hasta la autodestrucción.

¿Quién es desde entonces el "hombre histórico" que ha desviado el curso de los acontecimientos, que ha orientado las instituciones, sus modificaciones llamadas "históricas"? Es Ferdinando Lassalle, inventor del socialismo de Estado, continuador de Hegel, descubridor de las zonas de coincidencia entre lo "real" y lo "racional", entre la revolución y el orden establecido. Lassalle ha sabido *desnaturalizar* ciertos conceptos marxistas (la plusvalía se convierte en "ley de bronce"). Sus partidarios, conscientemente o no, han sabido *contornear* las tendencias revolucionarias de la clase obrera europea, el izquierdismo, el anarquismo. ¿Ferdinando Lassalle no ha hecho historia poniéndole fin a ésta, por la consagración del Estado? Es él quien merece el título de "hombre histórico", el que ha triunfado, no Marx.

37. ¿Marx izquierdista?

Marx ha empleado algunas fórmulas sorprendentes. Ha *marcado* los hechos históricos (o pretendidamente tales) con frases excesivas cuya falsedad "histórica" aparece demasiado pronto. Los inspirados en él han aceptado esas fórmulas como

palabras más que como conceptos. ¿Qué dice Marx? Hacer o no hacer la historia, he aquí el dilema. La actividad histórica define al ser humano. Esta actividad pone fin a todo lo que existe. La nación, el Estado, el dinero, el mercado y la mercancía, las clases, la familia, terminarán, entre otros fines. Los proletarios no tienen nada que perder, como no sean sus cadenas. Ellos no tienen patria, declara el *Manifiesto del Partido Comunista*. ¿Cómo podríamos reprocharles que abandonen o traicionen lo que no tienen? Las leyes de la economía política son leyes naturales. Por consiguiente, la economía política desaparecerá. ¿Qué subsistirá después de la revolución absoluta? Nada de lo que antes existía. ¿Qué es lo que determinaba (estructuraba) la práctica social? ¿En qué se basaba? ¿Qué implicaba en todas sus relaciones? La propiedad privada que ha de abolir el proletariado. La clase obrera hará la historia, una historia transparente que "los hombres no harán más ciegamente", de modo que ella no los llevará jamás donde no quieren ir.

Todo acontece como si Marx hubiera influido el curso de los acontecimientos con sus fórmulas exageradas.

Todo ocurre igualmente como si el fluir de los acontecimientos llamados históricos hubiera delineado esas posiciones, esas exageraciones. Como si éstas hubieran desviado el fluir espontáneo sin haberlo dominado.

Así las afirmaciones excesivas hacen época y circulan bien. Y luego la práctica las gasta, las deprime. Sin embargo, se las recuerda. No nos acordamos sino de ellas.

¿En lo que llamamos historia sería necesario resumir el conjunto creciente de los compromisos, malentendidos, ambigüedades jamás resueltas, empujadas hacia esto o aquello por un hábil golpe de mano de los políticos, fabricantes de acontecimientos que luego los exceden?

Un siglo después de *El Capital*, parece que la situación no hubiera cambiado tanto. El izquierdismo, las formulaciones exageradas, las tesis excesivas distinguen los acontecimientos. Pero la ola y el flujo (así como el reflujo) pasan de lado, van por otra parte, proceden de otra manera. Lo que no refuta el "izquierdismo", sino por lo contrario, señala su necesidad,

aún y sobre todo si no se realiza literalmente. Las fórmulas excesivas no contienen quizá la verdad y sin embargo tienen un sentido. Y tal vez tengan más sentido cuando menor sea su exactitud. El cientificismo no basta para la acción. La ingenuidad de los economistas es inmensa, pues creen que la gente se hace matar por el desarrollo, por la ciencia y el plan; es menester la esperanza, el sueño, la voluntad, la utopía.

¿"Izquierdista" Marx? Comprendemos mejor por qué su eliminación (de afuera) y su desintegración (de adentro) están a la orden del día.

38. De Hegel a Nietzsche

La meditación y la obra de Nietzsche comienzan en el momento mismo en que el pensamiento de Marx declina, habiendo alcanzado su culminación con *El Capital* (1867). Ha transcurrido un cuarto de siglo desde los vibrantes comienzos de Marx. Menos de medio siglo desde la muerte de Hegel...

No se ha señalado lo suficiente que el punto de partida de Nietzsche coincide con el de Marx: la crítica del hegelianismo y particularmente la del hegelianismo de izquierda. Sin embargo, la situación teórica ha cambiado profundamente.

1) Contra Hegel y su racionalismo unitario, Schopenhauer ha querido mostrar la escisión fundamental del "ser" (y del "ser humano"). Por consiguiente si hay escisión hay "alienación", pero esta alienación es constructiva. El "ser" es por una parte impulso, querer, profundidad ciega, elemental y vital; y por otra parte, conciencia, claridad, reflexión. ¿Cuál es la relación entre esos dos términos? En el mundo el ser se desdobla en voluntad y representación. ¿La historicidad? No puede ni definirse. La temporalidad resulta del conflicto insoluble entre el querer-vivir (tan espontáneo e inconsciente como oscuro) y la representación de ese querer en el plano de lo que ha realizado para destruirlo luego. Sólo el filósofo llega a sostenerse en la incierta línea de cresta entre la voluntad y la representación. Frontera de tormenta. Allí concibe el fin:

no sólo de la historia, sino del mundo. Por la purificación y la negación del querer.

De esta disociación, Nietzsche retiene el conflicto entre Dioniso (la violencia, la crueldad oscura, la embriaguez, el éxtasis) y Apolo (el sosiego, el sueño, la luz).

2) Mas hay otra cosa. Existe la historia. Después del fracaso de la revolución europea de 1848, llegó Bismarck. Vence (Sadowa, Sedan, Versailles). El ha hecho la historia en beneficio de Prusia. Ha comprendido los objetivos de la revolución, las posibilidades de la práctica histórica. Efectivamente, él ha realizado allí la unidad nacional alemana y ha "modernizado" a Alemania. De él ha podido decir Engels (al cual Nietzsche ignoraba) que intentaba una revolución desde arriba. De la primera gran prueba después de las guerras napoleónicas, el nuevo Estado, el de Alemania, sale fortalecido. Puesto a prueba, la clase obrera ha sido vencida. Bismarck se entenderá, maniobrará con ella. Pareciera que Nietzsche lo presiente. Resulta de esos hechos que la cultura alemana ha devenido histórica. Como lo anunció Hegel, la historia no es una ciencia como las otras; contiene una cultura. Alemania, después de 1871 es hegeliana sin saberlo. La continuidad del pensamiento hegeliano está representada por el viejo David Strauss. Contra él se lanza Nietzsche, pero apuntando más lejos. Las *Consideraciones intempestivas* proclaman el fin de la historia por decadencia, por destitución. La historia concebida por Hegel se realiza. En la medida en que ésta se realiza se desacredita. La crítica radical no apunta más a la continuación de la historia y al relato de su fin después de la realización de una serie de objetivos. La crítica se lanza directamente contra la historicidad mostrando lo que produce: el imperialismo alemán, el fortalecimiento del Estado, la turbación de la conciencia, la podredumbre "cultural".

39. Las "intempestivas"

Con frecuencia se las ha considerado como panfletos, opúsculos de circunstancia. Pero ellas señalan un gran viraje.

El título tiene un sentido muy claro: Nietzsche provoca a sus contemporáneos; los desafía; desde ese instante fuera de su comunidad (de su propia nacionalidad y de su propia cultura), se ubicará fuera del tiempo histórico. Sólo Karl Löwitt ha tenido el sentimiento, muy oscuro, de este sesgo (cf. *De Hegel a Nietzsche*, 1ª parte, cap. IV). Sentimiento oscuro, pues Löwitt relata históricamente (como una historia), las dificultades del pensamiento europeo después de Hegel, vale decir, después del pensamiento historiado.

Primera intempestiva (1873). Nietzsche se enfrenta con los "filisteos cultivados", representados por el viejo hegeliano "de izquierda", David Strauss. Este escrito comienza con una advertencia: una gran victoria comporta un gran riesgo. Las victorias de Alemania han acreditado la idea que la historia ha pronunciado su juicio, que la cultura alemana ha triunfado en la lucha. Lo que corre el peligro de transformar la victoria en derrota: la del espíritu alemán en provecho del imperialismo alemán. ¿El enemigo interior? Es la pretendida cultura con base histórica, que confunde el éxito con la legitimación ante la historia. Nietzsche no conoce la palabra "ideología" y no emplea ese concepto. Cuando escribe "cultura", ello puede interpretarse como "ideología". De todas maneras, él distingue la grande y verdadera cultura de la de los filisteos. La gran cultura consiste en un *estilo*. Saber mucho y haber aprendido mucho, lo que concuerda muy bien con la barbarie, vale decir, con la ausencia de estilo o la mezcla caótica de los estilos (Ed. Aubier, trad. Bianquis, pág. 25). Al devenir dominante el filisteísmo, éste se creyó promovido al rango de "cultura" por constituirse en *sistema*, mas puede haber sistema de incultura (*System der Nicht-Kultur*) tanto más pesado puesto que pone fin a la búsqueda: el filisteo cultivado cree haberlo encontrado. Los satisfechos se apoderaron de la historia y procuraron transformar todas las ciencias en disciplina histórica, comprendiendo en ella la filología y la filosofía. Ellos han buscado en la conciencia histórica (pág. 39) y han llegado a encontrar una fórmula para divinizar su trivialidad cotidiana. El filisteo afirma la unidad de lo real y de lo racional en él, en torno de él, en la seriedad de sus actividades,

de sus conocimientos, de sus asuntos. Strauss, completo filisteo y profeta del filisteo cultivado, sólo rechazó cierto cristianismo para constituirse en fundador de una nueva fe. ¿Neocreencia? Ella exalta hasta las nubes a la nueva Alemania, la ciencia y la cultura alemanas, la historia alemana (la de Alemania, escrita por alemanes al estilo de la juventud alemana), la música alemana, la filosofía alemana, etc. Ese charlatanismo procede del culto hegeliano de lo real identificado con lo racional, vale decir, del culto del éxito (pág. 97). El gran idealismo se convierte en pragmatismo.

La verdad, dice Nietzsche, es que Strauss tiene miedo. ¿De quién y de qué? Del socialismo y de los socialistas. De manera que hábilmente remite a sus lectores a Bismarck, objeto de la nueva fe de la historia. "Creo en todo esto" (pág. 107). Mundo estéril, mundo perdido. "Aquí ya no habrá primavera".

40. Las "intempestivas" (continuación)

La *Primera Intempestiva* concluye con una abjuración. Federico Nietzsche se dirige a una "cultura posible, la que cumplimentaría el deseo de una vida más intensa y más elevada, en lugar de perjudicarla. Evoca y trata de descartar los obstáculos. Critica al especialista como tipo social y cultural, a sus caracteres morfológicos, a su estridente mal gusto, a su falta de espíritu, a su grosería. La cultura considerada como un *compendium* de opiniones sobre la filosofía, el arte, la literatura, no es sino un factor de "rebarbarización". En la marcha, Nietzsche comprueba y deplora la simpatía que unió al proletariado con los sabios de la cultura filistea. Apunta a Dühring a quien parece conocer pero del cual ignora que también Engels lo tratará de "filisteo". La verdadera cultura, que nada tiene en común con la cultura que se llama verdadera, ha desaparecido; en las universidades, la germinación de una cultura nueva deviene imposible (pág. 119). El colmo del filisteísmo, es la identificación de la religión y de la ciencia en la "nueva fe", la transferencia a este universo

concebido por los filisteos de "la piedad que los creyentes experimentaban para con su dios". En ese sentido y a pesar de la lógica, la ciencia de la naturaleza y la ciencia histórica se encuentran. Ellas construyen un "habitáculo" que, según Nietzsche, no es ni un templo ni un palacio, ni tampoco una verdadera vivienda, sino una villa: un pabellón, dotado de una terraza, desde donde se contempla el cielo y el mar y un pequeño jardín encantador. ¡Un pabellón tal es el símbolo de la cultura moderna y de su ausencia de estilo!

La *Segunda Intempestiva* ataca directamente a la historia y ya no al historiador: la requisitoria no se funda en el cuestionamiento de la objetividad, asunto secundario, que aparece tardíamente (cf. pág. 279 y sig.). La crítica golpeará en el corazón mismo del pensamiento histórico. ¿La historia? Es el "mundo del espectáculo" para Nietzsche: hasta la cultura sedicentemente moderna, ninguna generación ha sabido desarrollar "el espectáculo, fuera del alcance de la vista, que al presente nos ofrece la historia convertida en ciencia del devenir universal" (pág. 253). El hombre moderno halla ante sí "la masa enorme y confusa de piedras para la construcción del saber" (pág. 256). Es en lo que se distingue de los griegos a los que pretende parecerse; los griegos sabían no abrumarse. El exceso de historicidad y de conocimientos históricos llega a confundir, a corromper el devenir histórico, a detenerlo. Diríase que Nietzsche agrega irónicamente a las alienaciones descritas, analizadas y criticadas por Hegel y Marx una *alienación por la historia* (una alienación de la historia por sí misma): separación entre lo interior y exterior del "sujeto" histórico, cinismo, creencia en la perfección, apología de lo actual. Mientras la especie humana permanece ajena, quizá frustrada, sin duda imperfecta (cf. pág. 204-205) y por consiguiente la idea de una madurez de la especie, del individuo, del tiempo, no tiene ningún sentido.

41. Las "intempestivas" (continuación)

La ironía dialéctica de Nietzsche revela una contradicción aún no percibida. Existen dos aspectos de la historia (la historicidad, *Geschichte*, y el conocimiento del devenir: *Historie*). La coincidencia entre estos dos aspectos postulados por Hegel, aceptada por Marx, no es evidente. Según Nietzsche, hay conflicto. Una vez admitida la historicidad —no sin problemas— el conocimiento histórico la destruye. Ella cierra la vía, oscurece el horizonte que (por la voz de la historia) la historicidad pretende descubrir, mostrar, señalar y significar. El conocimiento de la historia indica y marca el fin de la historicidad, esto es, de la capacidad creadora (de crear históricamente, ¡de crear la historia!). Polvo y ceniza, el pensamiento histórico vuelve a caer para extinguirlo en la efervescencia volcánica. Los pueblos, "los hombres", sólo hacen la historia ciegamente, espontáneamente. A partir del momento que saben lo que hacen dejan de hacer. Parodian. ¿No es en Nietzsche inevitable la conclusión de la teoría de la finitud, de la sabiduría crepuscular? Lo histórico es el dominio de lo finito, de lo que se conjuga en el tiempo, después de haber creado el tiempo. Marx hubiera dicho: "De práctica revolucionaria, la historia se convierte en ideología", y la imitación se torna caricatura. Dijo Nietzsche: "La historia se convierte en cultura", involucrando el conocimiento de la historia. La historia como cultura y como ciencia precisamente es el pensamiento que proclama la *terminación*, que conoce, reconociéndolos, lo finito y el fin: que termina, en el sentido de matar. El papel que desempeña el conocimiento no es otro que el de agotar estipulando el agotamiento, perfeccionar la obra del tiempo emprendiéndola y reconociéndola. La historia o más bien la historicidad, lleva en sí misma su ley: hace nacer la historia como conocimiento, y es su fin. "Un fenómeno histórico pura y completamente conocido, reducido (*aufgelöst*) a un fenómeno de conocimiento, está muerto para el que lo haya conocido" (Id., pág. 221). ¿La historia concebida como ciencia suprema, saber absoluto? Eso sería el suicidio de la especie humana.

Dicho en otros términos, la dialéctica nietzscheana trastroca a su manera el hegelianismo, vuelve contra Hegel la tesis hegeliana de la finitud. La historicidad y el conocimiento histórico no escapan a la ironía, mientras que para Hegel había *superación* del infinito malo en la realización de lo finito. La finitud históricamente pensada deviene teoría del agotamiento, y por consiguiente de la *decadencia.* ¿Dónde, cuándo, cómo, en quién, se manifiestan los síntomas mórbidos de la fatiga, de la declinación, del fin? Nietzsche pasará su vida en deducir los síntomas de la enfermedad, en luchar contra esta enfermedad, el nihilismo, y en proponer un remedio: otros sentidos, otros objetivos.

La noción de superación persiste pero se modifica profundamente; ya no se trata de superar por la historia un momento histórico, sino superar (sobrepasar) el nihilismo que proviene de lo que la historia no ha superado. De tal manera la historia y la historicidad serán abolidas. La *Überwinden* nietzscheana difiere del *Aufheben* hegeliano-marxista.

42. La liquidación nietzscheana de la historia

Con y después de las *consideraciones intempestivas* Nietzsche persigue obstinadamente esta liquidación, en los planos: a) de la historicidad, fundamento o esencia de la historia; b) de la historia como "disciplina", ciencia, formación, cultura. La distinción por demás clara entre *Geschichte* e *Historie* lo ayuda en gran medida; la lengua alemana —hecho lingüístico e ideológico observado con frecuencia— ignora la confusión y la ambigüedad del vocablo francés "historia". En el vocabulario de la epistemología actual, Nietzsche impugna simultáneamente el objeto real y el objeto de conocimiento, la hipótesis historizante que concierne a los hechos y a los modelos construidos por los historiadores. Emplea los grandes medios. Mientras que Hegel ha leído sobre todo a los filósofos, en tanto Marx, después de haber leído a los filósofos, asimiló (de manera crítica) los trabajos de los economistas, el filólogo Nietzsche dispone de una información histórica considerable.

Impulsado por la ironía la extrae de lo que conocieron mal sus predecesores: Oriente, Grecia y la época helenística, España. Sería del lado del "modo de producción asiático" (los persas, etc.), caso reservado por Marx, lo que él observaría más bien que el aspecto de Europa o de Inglaterra contemporánea, para reunir objeciones contra la historicidad.

A) *El Amo y el Esclavo.* Esta figura hegeliana, el Amo y su relación con el Esclavo, no es más que una figura abstracta que funda de manera ilusoria la historicidad. ¿La inversión hegeliana? ¿El Amo que languidece en medio de los placeres? ¿El Esclavo que se fortifica en contacto con la realidad por el trabajo? ¿La lucha a muerte que retoma y da vuelta la situación? No es así como esto ocurre. Es bueno para los amos que se sientan amenazados. Entonces inventan. ¿Qué? Ideas ("ideologías"). Razones para vivir y actuar, para combatir y morir. *Valores.* Un estilo. Si ellos no son capaces, sucumben. Bajo los golpes de otros amos, los conquistadores. En cuanto a los esclavos, sobreviven. O bien, perecen. Si sobreviven, es porque tienen una moral que los sostiene, una definición del Bien y del Mal que les promete un mundo distinto. El modelo "hegeliano" de la historicidad no vale nada (no *comprende* nada).

B) No es por el "hombre" en general que el sentido llega al mundo. Ni por el "ego" o el "yo" o el "Sujeto". Los pueblos han ejercitado todas las posibilidades para mantenerse, para responder a los desafíos de otros pueblos. Dios y la verdad no fueron sino medios para sobrevivir. Y lo mismo la Sabiduría. Pero esos valores, al mismo tiempo que diversos medios según los pueblos, son también medios diferentes sobre los cuales algunos se superan. Los valores aportan un sentido doble; actual y virtual. Es así que los pueblos han erigido múltiples valores (cf. *Zaratustra*: "De los mil y un propósitos"). Es imposible someter lo realizado a un criterio único, a un esquema unitario extraído ya sea de la racionalidad en general (Hegel), ya de la práctica. La visión sobre el pasado hace surgir una prodigiosa diversidad que retiene un pensamiento más profundo que el de la esquematización historizante. Lo que tenemos costumbre de llamar historia se vuelve

a definir pues por la comparación y la confrontación de los sentidos (de sus diferencias y sus desafíos). A la historicidad hegeliana se sobrepone la meditación sobre las diferencias, y por consiguiente sobre lo *posible* y no sobre lo realizado.

43. Nietzsche y Grecia

Sí, Grecia ha creado todo, todo de cuanto aún vive Occidente comprendiendo en ello a la historia. Comprendiendo el Estado, la lógica, la filosofía, la técnica, el conocimiento. Todo, salvo el derecho romano y la Iglesia. Todo, con excepción de la tendencia de cada "elemento" o "momento" de afirmarse por sí mismo. ¿Qué Grecia? La de los primeros siglos, antes de Pericles, antes de la ciudad instituida y constituida como tal, antes de enfrentar los peligros. Antes del Estado y el imperialismo atenienses. Antes de la filosofía. Antes de las divisiones: la del trabajo intelectual y manual, la del ciudadano y del político, la del poeta y del filósofo. La Grecia del gran impulso creador ha descubierto lo trágico y la tragedia, la música y la fiesta, el apaciguamiento de la angustia en la alegría, antes de separar Eros y Logos. Aquello cuyo mérito se atribuye al "milagro griego" sólo llegó después, tardíamente, como consecuencia y declinación. La Grecia socrática, la del Logos y de la lógica, la de la Ciudad Estado, la del conocimiento "puro" y del relato histórico, señala el fin de la Grecia antigua y el de su potencia creadora: la decadencia. La Grecia del siglo de Pericles ha realizado a la Grecia de la "pre-historia". El fin de Grecia, este fin que tratan de explicar los historiadores, contiene una doble lección: el fin *de una historia* y el fin *por la historia.* Definir un gran estilo, una gran civilización, es expresar los riesgos que han corrido, las derrotas y las victorias, los gérmenes de muerte que desde su nacimiento llevan en sus flancos. El fin ejecuta la detención implicada desde el comienzo en la definición. La primera Grecia ha sabido que la capacidad creadora debía servirse del conocimiento, de la historia (y que sólo la *historia monumental* aporta incitaciones para vivir, cf. *Segunda Intempestiva*, pág.

223 y sig.). La segunda Grecia ignora esta regla y subordina Eros al Logos. Es verdad que hace falta consultar a los griegos, pues revelan sus contradicciones. ¿Cómo explicar históricamente el fin de la Grecia? No es necesario hacer una lista de pruebas y enfrentamientos, las guerras médicas o las luchas entre ciudades, entre las razones y las causas, entre los *síntomas* esenciales. Esas luchas tuvieron un aspecto viril. "En todo es menester ser el primero y superar a los otros; tu celosa alma no amará jamás a nadie que no sea tu amigo, he aquí lo que hacía palpitar el alma griega", dijo Zaratustra. La historia y la conciencia histórica, instrumentos del imperialismo ateniense, y simultáneamente "puros" conocimientos, tales serían, según Nietzsche, los síntomas de la crisis final, de la crisis mortal. Excrecencia parasitaria, cáncer de la potencia creadora, la historia es mortal para las civilizaciones.

44. El proceso a Sócrates

Para comprender la relación Hegel-Nietzsche, y en cada uno de ellos el juicio histórico y la elección del juicio sobre la historia, podemos evocar el proceso de Sócrates. Uno de los más resonantes y de los más "históricos".

Para Hegel: la muerte de Sócrates señala una fecha, un cambio. Con Sócrates, con su reflexión, con su enjuiciamiento y su sentencia de muerte, el pensamiento proclama el principio de su independencia y de su interioridad. Se afirma la razón libre. Lo que no era, el Yo, entra en la existencia por una doble negación, la de lo empírico y la razón limitada. Debía morir Sócrates para que este suceso deviniera acontecimiento. Sócrates ha descubierto el concepto; lo ha trasladado al lenguaje, a la universalidad. El anuncia el final de la Ciudad griega, cosa perfecta, obra eminente pero imagen limitada de la razón. Al ejecutar a Sócrates, los atenienses se condenan; el mal, los conflictos están en ellos y he aquí que matan a quien los descubre. De tal manera se borran los límites que Grecia había trazado entre lo justo y lo injusto, entre la costumbre y el derecho. Ya una racionalidad más elevada ha

penetrado en los griegos; pero se niegan a realizar el decreto de la historia. En tanto que la combaten confirman esta razón superior que surge de ellos. ¿Sócrates? Un fin y un comienzo. El sujeto de la historia (el pensamiento que procede por conceptos) se manifiesta, prediciendo la continuación.

Para Nietzsche: con Sócrates, la gran inspiración creadora, lo que aún es válido para Grecia (la poesía, la tragedia, la música) se agotó; ha puesto fin al período heraclíteo y parmenídeo en que el filósofo era poeta y dirigente político. ¿Qué es lo que comienza? El hombre teórico, el hombre especializado, el hombre del raciocinio abstracto. Cuando los atenienses juzgaron a Sócrates, no supieron qué hacían. Si Grecia había dejado nacer y crecer a Sócrates, ¿por qué condenarlo? Sócrates criticaba a la Grecia de la decadencia, y esto era lo que ponía en evidencia. El sostuvo ese juicio no por su muerte, sino por su vida: por su existencia.

45. Hegel, Marx, Nietzsche y la filosofía

Según Hegel, la filosofía se realiza, a partir de entonces (en el Estado y/o en el sistema). Para Marx, la filosofía se realizará de otra manera que como la piensan los filósofos: por la Revolución. Sin embargo, la filosofía era verdadera; atraía al mundo la verdad y lo conducía hacia su verdad.

¿Nietzsche? Es a la filosofía a la que ejecuta, no por resentimiento contra el orgullo de los filósofos sino como síntoma de enfermedad, decadencia, inmaculado conocimiento y prédica del mundo rezagado.

¿No sería la religión más bien que la filosofía lo que, según él, se realiza? No la religión de los sacerdotes, los cultos oficiales y las iglesias; más bien la de los heréticos. "Yo" soy y no soy; "yo" soy mortal y finito pero "yo" soy otro, infinito. "Yo" soy el mismo y soy el Otro. "Yo" soy Dios. "Yo" (*ego*) no soy nada, luego "yo" soy todo. "Yo" soy la eternidad. Los grandes espíritus religiosos han percibido (si no concebido) que poseían, a través del tiempo, algo de más y de menos, algo más acá y más allá del tiempo. ¿Qué? Las promesas de

los grandes espíritus religiosos se realizan de otra manera que como ellos lo creían. ¿Por actos rituales, gestos ceremoniales y palabras mágicas, adoraciones y sacrificios? ¿En otro mundo? No. *Hic et nunc.* No en la felicidad. En lo alegre y lo trágico. No en una trascendencia, sino en la inmanencia absoluta. No en una sustancia, sino en una paradoja: la repetición, *enigma y certeza.* Dios, el Sujeto y el Yo, la Naturaleza, ¿qué son? Metáforas de la repetición. Lo mismo que la historia. Lo repetitivo, "incesante", engendra la diversidad. Lo diferente se engendra por y a través de la repetición, pero disimula su génesis (genealogía).

Para Nietzsche la filosofía está fuera de ámbito, fuera de juego. De los filósofos, unos han querido conocer y los otros reflexionar sobre el conocimiento. Todos han olvidado el fundamento, hecho y valor, sin el cual no habría ni conocimiento ni reconocimiento, ni permanencia ni novedad, ni identidad lógica ni fulguraciones creadoras. La tragedia *evoca* la muerte del héroe: la *repite* metamorfoseándola en un lugar asignado, con un texto en sí mismo respetable. ¿La música? Más todavía que la tragedia, la música revela el enigma y da mejor que la palabra idea del enigma. ¿No es en base a repeticiones: intervalos, ritmos, tonos? En cuanto al conocimiento, de la lógica y del principio de identidad a la memoria y al reconocer, implica repetición. El filósofo ha buscado en otra parte, hacia el Sujeto o hacia el Objeto. La filosofía se reduce a ese desvío. El filósofo ha perdido su ruta. Ha olvidado lo esencial: ¿qué? El nudo de lo Mismo y de lo Otro, de la creación y del reconocimiento, la repetición. Ha querido pensar absolutamente, saliendo así de lo que es y pasando a lo que no es, por una ficción. Ha abandonado el arte y la diferencia por el conocimiento "puro" y la identidad vacía.

Con la filosofía cae la historia. La metafilosofía nietzscheana conserva una forma tan pura y poderosamente determinada como el concepto y la lógica hegelianas, como la forma del cambio según Marx. Es la forma de la existencia como conocimiento y como creación, del reconocimiento tanto en la memoria como en la evocación trágica. Con esta forma, el *conocer* difiere del conocimiento definido por los filósofos, los

historiadores y los sabios. El arte (la tragedia, la música) se ubica en el centro del conocimiento en el sitio de la racionalidad filosófica y/o histórico-científica. El conocimiento no ha sido destituido en provecho de lo irracional, como se ha pretendido. Se desplaza. Se sitúa de otra manera (distinta). Adopta otro centro (momentáneamente).

La historia, como conocimiento, como génesis ficticia, disimulaba el devenir en lugar de revelarlo, igual que la filosofía. La tragedia, la música, esos devenires, nada tienen en común con el devenir del conocimiento y el conocimiento (histórico y filosófico) del devenir. Se diferencian de éste, salvo en lo que les comprenden sin estar involucrados en él.

46. Más sobre Hegel, Marx, Nietzsche

¿Qué papel hace el viejo Hegel ante el Príncipe Vogelfrei, que canta hasta perder el aliento? Pedante pedagogo que golpea con la regla los dedos de los educandos. Funcionario importante, prueba la importancia de los funcionarios. El viejo filósofo no tiene un porte brillante ante el poeta errante y el metafilósofo: es un burgués (alemán para colmo; y sin embargo: "Nosotros alemanes, somos hegelianos, aunque Hegel no hubiera existido, por lo que contrariamente a todos los latinos, instintivamente atribuimos al devenir en la evolución una importancia más profunda, un valor más rico, que a lo que *es* ". (Cf. *El Gay Saber*. Obras completas, en castellano, vol. VI, 1949).

En cuanto a Marx, he aquí su fisonomía según rasgos peculiares: un hombre de coraje, un barbudo cincuentón, pleno de buena voluntad y de grandes ideas, quien ya adopta el tono áspero de los poseedores de la verdad histórica. Se cree un sabio y no es sino un inveterado moralista. Sin temor y sin reproche, dice sus cuatro verdades a la gente. Arranca sus máscaras ignorando que debajo de cada una de ellas hay otra y aún otra. Posee una firme creencia: la razón. Para este optimista, existen trayecto y proyecto, en definitiva armoniosos, de la Libertad. No ha comprendido bien la crueldad

de lo que llama "historia". Jamás ha entrevisto lo que implicaría la "liberación" tan ansiada, la desacralización de la Sagrada Familia, el fin del Estado, de la moral y de la religión. ¿Presentiría qué terrible nueva aportaba al mundo esta pequeña frase: "Dios ha muerto"? ¿Qué acontecimiento sería? sangre, con la propia sangre. No sabe lo que dice. ¿Su virtud? No. Nada entendía de arte, de música, de poesía. ¿La tragedia antigua? La leía a manera de relato, luz más bien que sangre. Tampoco ha sospechado las fuerzas que pacificaba, despertándolas, la potencia de la expresión llamada "estética". Su cultura es muy limitada. ¿No será un retórico charlatán metido a lógico? Anuncia sin pudores que un día todos escribirán poemas, tragedias, epopeyas. Eso que se escribe con sangre, con la propia sangre. No sabe lo que dice. ¿Su virtud? La honestidad. Se ubica en el lugar del trabajador honesto y le promete lo que él desea: el mundo. ¿Pero qué mundo? El del trabajo. Mundo triste y oscuro. Esta visión del "hombre" deja de lado, razonablemente, la violencia, lo trágico, la alegría, el mal, la crueldad, la voluptuosidad, la danza y el trance, el éxtasis, la juventud exasperada, en una palabra: la vida. Marx hablaba en nombre de la historia; creíase el portavoz, el ejecutor testamentario. ¿Así han pasado las cosas? No. ¿Por suerte o por desgracia? La continuación lo dirá.

47. Nietzsche contra la conciencia histórica

"El hombre", este ser genérico *abstracto*, no existe según Nietzsche, más que en el hombre griego o alemán, italiano o francés, en el hombre de la tragedia, de la música, de la poesía. Este "hombre", que alcanzó Nietzsche por la filología, ha perdido la inocencia, la del animal o del niño. El ha extraviado la capacidad vital de olvidar, de estar de acuerdo con el presente, de adherir al instante, y lo lamenta amargamente. Cuando el "hombre" dice: "Recuerdo...", su delectación no impide que añore el ser natural que vive una vida no histórica, que no sabe disimular, que se muestra tal como es. La verdad histórica sirve para mentir y alentar obsesiones, vale decir, debilidades. El hombre histórico, secundado por su conciencia,

cargado por su conciencia, se fortalece contra el pasado, ese bloque que lo agobia; se emociona ante la cercana inocencia del niño, que no reniega de nada, que juega en su dichosa ceguera. Se enlaza con el pasado, con el enorme y admirable Monumento y su vida no tiene otro sentido que el de sobrevivir en su hijo cuya ingenuidad codicia tanto como su ausencia de memoria y la falta de recuerdos. Atormentado por esta enfermedad, la conciencia histórica, este hombre aspira a la Gran Salud, a la Gran Inocencia del deseo.

La historia, es el peso, la masa que cuesta trasladar, la morada difícil de ocupar. Es el monumento aplastante, salvo en el raro caso en que alguien produzca esa necesidad del pasado por su necesidad de venerar, de admirar y de amar (cf. *Intempestivas*, pág. 237 y sig.). Algo más grave: la historia culpabiliza. La conciencia histórica nutre el sentimiento de culpa, enfermedad incurable que interfiere la salud y la creación. Así es como la historia es bella y es buena, y siempre "teología camuflada" (cf. pág. 237), llegada de incógnito de la Edad Media, de su pesimismo, su nihilismo, imponiendo a sus servidores una actitud pasiva y retrospectiva. Lo que Marx decía de la Filosofía, Nietzsche lo proclama de la historia. El precipita ésta con aquélla en el abismo del pasado superado (con el acento puesto en la *abolición* más que en la *elevación*, esto es, en lo trágico y no en lo razonable). Y es así cómo Nietzsche después de Marx, pero más neta y enérgicamente, sale de la filosofía. El inaugura un nuevo modo de reflexionar (sobre lo realizado) y de meditar (sobre lo posible) que es menester decidirse a llamar *metafilosofía*, a pesar del desagrado de los filósofos (que refuerza el de los historiadores).

48. El fin nietzscheano de la historia

El fin de la historia como apariencia y de la filosofía como legitimación de la apariencia permitiría la revelación del "ser", es decir, de lo posible y los diferentes posibles. Lo que un día conduciría a una temporalidad ligada al amor y/o a la muerte, al juego y/o al deseo, a la poesía y a la gravedad

del pensamiento. "Historicidad" muy diferente de la de los historiadores puesto que está vinculada con la percepción afinada de las diferencias. Los historiadores reducen las diferencias persiguiendo *analogías*, mientras que los filósofos las reducen reuniéndolas en *tautologías*. Nada tan grosero como esas reducciones. Este "ser" temporal desmentido por la filosofía y desconocido por la historia no tendría ya nada en común con el "naturalismo", residuo de la filosofía y la moral. Ni con la "realidad" de los sabios.

Así sucede a la historia una no-historia. Es una sucesión: ella hereda después de la muerte o del suicidio. A la verdad de la historia, que pretendía explicitar el sentido y no ha expresado más que el no sentido, sucede la verdad de la no historia y su sentido: eventualmente una no verdad, pero no desprovista de sentido. Al contrario. Si la historia ha sido despliegue o desdoblamiento del Ser (también su ocultamiento, dirá Heidegger), y si el no sentido de la historia es su verdad, la no historia podrá desplegar o desdoblar el no ser, vale decir, descubrir el sentido del nihilismo, de la angustia, de la desesperación y superarlos.

"Dios ha muerto". He aquí uno de los sentidos de esas palabras: el Cristianismo, con su dios que muere en la cruz, no tiene otro valor y sentido que esta proclamación de la muerte (de dios, del dios hombre, de la vida, del mundo). El Cristianismo ha ocultado ese sentido. De allí que se hayan sucedido veinte siglos de nihilismo disimulado, de *falsa historia*. Pues el Cristianismo no ha creado nada. Ha devorado las creaciones de Grecia y Roma. La religión cristiana no nació bajo el signo de la creación, en una región y un período creadores. A diferencia quizá, de las religiones orientales. De allí veinte siglos de no creación bajo el manto de la historia, de la historicidad imaginariamente creadora. Además que esta religión haya creído tentar grandes cosas, caen las vendas de los ojos sobre el nuevo camino de Damasco.

La refutación de la historia no sólo trae consigo la filosofía (y a la inversa). Ella se acompaña por una crítica del Cristianismo mucho más incisiva en Nietzsche que en Marx. La religión, sobre todo la que permite la institución de una Iglesia,

la del Cristo, no es sólo la adormecedora, la encantadora, la flor de las cadenas. Es la hechicera, la maga negra, la mensajera de muerte. Ella hace que se tome la muerte por la vida y la vida por la muerte. Ella suscita el fantasma: la historia, y resucita este otro vampiro: la filosofía, dotándolo de un enorme y maléfico poder. La religión tiene un sentido. Va más lejos que la filosofía en profundidad o elevación. Ese sentido no se revela sino a una crítica aún más radical que la crítica marxista, pues la crítica debe llegar hasta las raíces antropológicas y ontológicas de la religión, sin limitarse a las raíces sociales e históricas.

49. Nietzsche sobre Hegel y la historia

"La historia comprendida a la manera hegeliana ha sido llamada burlonamente la acción de Dios sobre la tierra, no siendo Dios mismo más que una creación de la historia. Pero ese Dios, dentro de los cráneos hegelianos, ha devenido transparente e inteligible en sí mismo y ha trepado dialécticamente todos los estadios de su devenir hasta esta revelación de sí mismo; si bien para Hegel, la cima y el término (*der Höhepunkt und der Endpunkt des Weltprozesses*) del proceso universal terminan por coincidir con su propia existencia berlinesa. Podría haber dicho que todo lo que le preceda no tendrá más valor que el final del rondó universal (*als eine musikalische Koda des weltgeschichtlichen Rondos*) o con mayor precisión, que sería superfluo. El no lo ha dicho; por lo contrario, ha implantado en la generación impregnada de su pensamiento la admiración por el "polvo de la historia" que se transforma a cada instante en la admiración por el éxito y conduce a la idolatría de lo real, esta idolatría en la cual generalmente se ha ejercitado y repetido la fórmula mitológica: "hacer justicia a los hechos". Cuando se aprende a bajar la cabeza y a inclinarse ante la "potencia de la historia", se termina, como un mago chino, por asentir con un signo ante cualquier poder..."

¿Es necesario subrayar la convergencia entre esta crítica

y la de Marx y Engels? Pero Nietzsche va más lejos y golpea más fuerte.

50. Repetición y eterno retorno

El estudio de la repetición para Nietzsche, es el punto de partida, el fundamento. La repetición no se sitúa aquí o en otra parte, en tal o cual dominio limitado. Ella cubre la extensión de la experiencia, de lo real a lo racional, sin establecer por ello su coincidencia. Tanto concierne a la lógica y a las matemáticas como a la estética y a la moral, la física y la teoría llamada "filosófica" del conocimiento, el pensamiento abstracto y el práctico, etc. El estudio de la repetición descubre una Totalidad: que no coincide con la totalidad hegeliana.

La punta y el filo, si es que así puede hallarse, de la tesis nietzscheana se dirigen hacia (contra) la filosofía, hacia (contra) la moral, hacia (contra) la ilusión histórica. Al comienzo pues; una paradoja: la generación de la diferencia a través de la repetición. Ejemplo fundamental para Nietzsche y más que ejemplo, enfoque, conocimiento inicial antes de la tragedia y la consecuencia: la construcción o composición musical. El ritmo, la armonía y hasta la melodía surgen de la repetición de las vibraciones, de los intervalos, de los tonos, de los temas. La textura del devenir no aparece ya de igual manera: se aclara musicalizándose, comprendiendo el espacio como el tiempo de los ritmos y armonías. Extraña, maravillosa transparencia. Sólo el artista conoce, a partir de la música. La repetición hace la música, luego la musicalidad despliega los tiempos; *es* movimiento que se desencadena, correntoso, imprevisibilidad (aparente). Para el que la escucha, la música se identifica con la temporalidad "pura". Para el analista, este infinito se resuelve en repeticiones que engendran la diversidad inagotable. Lo repetitivo es la posesión nietzscheana de la finitud, pero en profundidad. La diferencia ya no puede disimular lo que contiene y quien la engendra. Las relaciones filosóficas "apariencia-realidad", "superficie-profundidad",

"manifestación-latencia", no tienen más razón ni en lo Mismo ni en lo Otro. Luego, esas relaciones constituyen la filosofía. El filósofo, mago y sacerdote, hacía desaparecer con un gesto la apariencia sacando a la luz la realidad oculta. En efecto, con su gesto hacía desaparecer lo "real" y lo reemplazaba con otra apariencia, la suya, su verdad. Pretendía llevar al lenguaje, evocar y encarnar un Infinito. Afirmaba *su* verdad postulando *la* Verdad, imponiendo con ello un orden social y mental en nombre de esta verdad. En cuanto al historiador, también pretendía hacer surgir una verdad del caos de los acontecimientos, iluminar en la oscuridad de las palabras y de los actos. Y eso era aún un milagro. Por consiguiente un engaño. La triple ilusión (filosófica, moral, histórica) cae de un solo golpe. El aparecer, es el ser. Lo que desaparece apareciendo y aparece desapareciendo, es la repetición, genealogía de la diferencia.

En lo sucesivo el devenir, el fluir heraclíteo, tiene su ley y su transparencia, que no es la de la nada, opuesta a la opacidad de la cosa: "*O Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht Abgrund*" (abismo de luz). El devenir cesa de ser oscuro, atravesado por la luz del Retorno. "Lo Mismo y lo Otro", este viejo enigma de la filosofía ha encontrado su palabra: la identidad de lo Mismo y de lo Otro en su diferencia; su diferencia en su identidad.

51. Sentido y verdad en Nietzsche

El filósofo, el moralista, el historiador tienen la misma meta, el mismo interés: la Verdad (extraer lo verdadero, decirlo, proclamarlo, imponerlo). Por consiguiente, el fin de la historia, es también el fin de la verdad (esta arma tan terrible como la oposición del Bien y del Mal que no pueden separarse, arma de la que se sirven los filósofos en beneficio de su propia voluntad de poder, y que ellos pusieron al servicio de los Príncipes, de los Estados y de las Iglesias). La Verdad más allá del devenir, la Verdad en el porvenir, tuvieron ese mismo sentido. ¿No es eso manifestar que hay

incompatibilidad entre el sentido y la verdad? La afirmación que se pretende verdadera tiene igual sentido que las otras: ella sirve (un proyecto, una voluntad). Unicamente que es más hábil, y la voluntad —el proyecto— mejor disfrazado. Del mismo modo la virtud. Ilusiones, engaños, tienen un sentido, lo mismo que la verdad. Postulan valores al servicio de una voluntad (de poder, de sobrevivencia, de superación) (cf. Jean Granier, *Sentido y verdad en Nietzsche*, que muestra la incompatibilidad, mas a veces parece aguardar una reconciliación armoniosa...)

No resulta inútil señalar el acuerdo y el desacuerdo, profundos por igual, entre la *teoría marxista de las ideologías* y la *teoría nietzscheana de los sentidos y valores*. Por ambos lados igual desconfianza respecto de la conciencia, del lenguaje, de las representaciones, de las ideas. Estos son instrumentos al servicio de una acción, la de una clase para Marx, la de todo grupo capaz de desear y de actuar, para Nietzsche. No obstante, para Marx, el conocimiento crítico (explicativo) de las representaciones, de las ilusiones de clase, de los instrumentos ideológicos, acarreará su decadencia global. Permanecerá sola y fuerte la verdad (científica y revolucionaria a la vez). Por otra parte, Marx no se pregunta si el concepto de la verdad persiste y subsiste, mientras que los filósofos lo han elaborado y en tanto él alínea la filosofía entre las ideologías. Pues para Marx, triunfa al fin la Verdad, después de una compleja y accidentada historia, que tanto para él como para Hegel se define como historia de lo Verdadero y de lo Falso. Por el contrario, para Nietzsche, todos los valores, todos los sentidos y significaciones, todas las representaciones se justifican en tanto que medios e instrumentos de los diversos pueblos y de las diferentes sociedades para sobrevivir (sostener sus condiciones de existencia). Si la confrontación de valores y sentidos los remite a la nada con el objeto que surja del nihilismo el sentido de lo humano, es decir lo sobrehumano, son todos "históricos" por igual, y están del mismo modo más allá del error y de lo verdadero. Fueron y son aún actos vitales que pueden juzgarse, pero no partiendo de la Verdad (o del error).

La verdad filosófico-histórica evalúa, aprecia y desprecia, pero mediante una mala evaluación: en nombre del ideal y de lo verdadero opuestos a lo real. La verdad que se considera "pura" y el "puro" pensamiento son los más impuros. Sirven no obstante. ¿A quién y a qué? Al resentimiento. La historia y la filosofía llevan la marca del resentimiento, del instinto de venganza que se dirige contra el Devenir, acusándolo en tanto se culpabiliza. Concepción o visión de gente que se cree culpable o cargada de la culpabilidad general (mas ¿cómo y por qué? ¡Los filósofos y los historiadores no tienen ninguna responsabilidad!) la filosofía y la historia agravan el sentimiento de culpa, sin objeto, sin salida.

La lucha nietzscheana por el retorno al Gran Deseo y a la Gran Inocencia implica el fin simultáneo de la filosofía, la historia y la moral.

52. La autodestrucción de la historia, según Nietzsche

1. Lo idéntico que genera (engendra) lo diverso, lo repetitivo que produce la diferencia, lo Mismo, en fin, para hablar como los filósofos, que engendra lo Otro —pero también, inversa y recíprocamente, lo diverso, lo diferente, lo Otro que se produce a través de lo idéntico, lo repetitivo, lo Mismo—, he aquí lo que cambia la concepción del devenir.

2. Si el estudio de la genealogía reemplaza a la historia, la historia y el historiador tienen asimismo su genealogía. Como todo lo que nace, la historia se afirma y luego se *autodestruye*. Pues según Nietzsche no existe desaparición por proceso racional, por debilitamiento, sino por autodestrucción. La muerte, siempre trágica, repite sin cesar lo trágico, se acompaña con la violencia. Asistimos a la autodestrucción de la historia, a la vez como realidad y como racionalidad, como concatenamiento y como "disciplina". La historia como historicidad se sumirá en el caos sangriento de las guerras mundiales; en tanto que conocimiento (ciencia) ella desaparecerá en la confusión y el tumulto "cultural". De este absurdo emergerá finalmente el Sentido. Lo que muestran las *Intempestivas*,

y también las obras que siguen, es la autodestrucción simultánea de la filosofía, la moral y la historia; en ello se incluye lo "humano", la justicia, la ley, y también la Verdad y la cultura. La cultura en tanto que opuesta al Estilo e incompatible con él, marchará de la prehistoria a la poshistoria. Por el extenso trabajo de la prehistoria, la cultura llega al individuo, en quien el hombre y la cultura se superan (por autodestrucción, la cual no se realiza sino por lo trágico). En la historia y con la historia, vale decir, en el período histórico (conocido y señalado por la historia), ¿qué sucede? Las fuerzas reactivas se apoderan de la cultura; la desvían. Su triunfo durante un largo período, no es un accidente, es el principio y el sentido de la *Weltgeschichte* (cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, págs. 158, 254). En lugar de la actividad genérica de lo humano que prepara su superación, la historia nos presenta razas, pueblos, clases, Iglesias y Estados, en definitiva parásitos que absorben, recubren, destruyen la actividad creadora: multitudes y manadas.

3. Nietzsche comprueba el deceso de la historia por suicidio (autodestrucción). Esa comprobación libera: un grado de libertad acaba de nacer con la muerte del "*homo historicus*".

Ya no nos sentiremos solidarios con un pasado, responsables de un destino, culpables de no se sabe qué más, obligados a justificarnos ante la historia. Ya no nos consideraremos "hombres históricos" ni tomaremos en serio a los que actúan entre bambalinas en el teatro del mundo: dominantes y dominados.

53. ¿Nietzsche "reaccionario"?

Ha sido necesario levantar la hipoteca fascista sobre el pensamiento nietzscheano, como la hipoteca staliniana sobre el pensamiento marxista para poder confrontarlos. Nietzsche conserva nada menos que la reputación de un "crítico de derecha" de la metafísica, de la sociedad existente, del Estado y por consiguiente de la historia. ¿Es justo? No, ya que podría mostrarse en él un extremismo anarquizante, un

"izquierdismo". Sus ataques contra el Estado, "el más frío entre los monstruos fríos", no se parecen a los ataques de gente que quisiera volverse más acá del Estado, hacia la comunidad, la tribalidad, la sociabilidad de la pequeña parroquia; él, por el pensamiento, se traslada como Bakunin, más allá de la historia, más allá del Estado. Cuando sostiene que la historia universal (la *Weltgeschichte*) jamás ha sido una teología y una teodicea y que inevitablemente ella se ha deslizado hacia la historia nacional, apología de los valores locales y al fin moralidad política, no se ubica en el terreno nacionalista. Más aún: lo rechaza. ¿Hace falta agregar que Dioniso era el amigo y el dios de los esclavos y las mujeres, no sólo de los campesinos y provincianos semibárbaros de Tracia? ¿Que la danza y el éxtasis, de la cual la tragedia no fue más que un episodio —en verdad repetible, es decir, que podía presentarse y representarse— en una palabra, que la festividad se mantuvo por largo tiempo y quizá conservó un carácter subversivo? ¿Que Apolo era el Dios de los amos, poseedores del saber y la riqueza? Que Occidente, y la cultura de los Amos, fueron apolíneos que rechazaron a Dioniso hasta derribarlos: las revanchas de los sometidos, sus revueltas, sus llamados a Dioniso, al canto, a la danza, al ansia, al éxtasis, a la violencia, a lo arcaico, a lo "primitivo" a lo salvaje...

54. La infelicidad de la conciencia en Nietzsche

Que la conciencia se constituya, que tome forma en "el mundo", que ascienda dificultosamente hacia una cúspide, es poco discutible. ¿Pero qué cúspide? ¿Y qué le ocurre a aquel que llega? Para el filósofo clásico, de Platón a Hegel, es el esplendor de la satisfacción espiritual al gran sol de lo Inteligible; la conciencia devenida "autoconciencia" reposa, realizada, en esa altura. Para Nietzsche, ella no puede sino observar fríamente y comprobar el horror de su situación. Se acrecienta: "autoconciencia". La ascensión literalmente agotadora prometía maravillas. El animal humano se mostraba a sí mismo el incentivo que estimulaba sus fuerzas: otra vida, otro mundo, desde esto, o en esto. Al final de la ascensión, "el hombre" sobre la cima no puede más que hacerse cargo de su agotamiento. Cuando la conciencia culmina lo que indican la repetición velada y la conciencia desplegada de la repetición en la "autoconciencia", ella advierte que la marcha (la historia) termina, que "el hombre" en el mundo no va ni más alto ni más lejos. ¿Culminación? ¿*Impasse*? ¿Círculo infernal? Lo uno no impide lo otro y la comprobación se impone de la finitud. El estremecimiento del poeta, la inspiración del creador, pronto lo dejan caer sobre la última plataforma. No falta más que intentar la postrera metamorfosis: lo "sobrehumano".

De tal manera la "toma de conciencia" y el conocimiento, lejos de franquear un umbral, señalan la detención y el comienzo de una caducidad. ¿Cómo asombrarse entonces si la historia como conocimiento anuncia y provoca el fin de la historia como realidad (de la historicidad)? La conciencia nace en el crepúsculo de ese nuevo dios con relación a los dioses anteriores, al gran Pan, a Dioniso, al propio Cristo: la historia. Ella canta el elogio del pasado sirviéndose de él. Entra en conflicto con el conocimiento en general (lo que traducen las dificultades de la "objetividad" histórica). La historia se pone al servicio de las pasiones y por cierto que de las pasiones políticas. Se autodestruye, no sin conmover la cultura y el edificio del saber que ella quería sustentar. La cultura que emerge de la historia refluye como cultura histórica: círculo vicioso que corresponde al círculo interno de la "autoconciencia". Pronto la reflexión no es más que un conjunto de recuerdos, de anécdotas, de opiniones, de citas, más o menos exactas. Es el tiempo del "último de los hombres" y del más "desagradable de los hombres" (Zaratustra). Por consiguiente, el último de los hombres y el más feo de los hombres son contemporáneos del predominio de la historia y de su fin. El eterno Retorno no tiene nada en común con un

recomienzo de la historia, con un estilo histórico. Por lo contrario, se aproxima, estremecimiento nuevo, cuando termina la historia. El se anuncia con el fin de la historia, repetición velada, falsa diversidad, reacción de lo idéntico antes del salto. La visión del Retorno coincide con la afirmación, la que cambia en metáforas la filosofía y la historia; el "sí" dicho al ser.

CAPITULO II

HISTORIA E HISTORICIDAD

1. Las contradicciones de la historicidad

La historicidad (no debe entenderse historicismo) definida primero por Hegel, luego por Marx, no escapa a ciertas contradicciones. En otros términos, la teoría de las contradicciones en el devenir y del devenir contradictorio no llega a formularse dominando las contradicciones. Si esta teoría deviniera lógicamente coherente sin dejar de involucrar, en tanto las expone, contradicciones concretas, muchas dificultades desaparecerían. Luego:

a) Por un lado, *relativismo*. El devenir es ilimitado y cada momento o elemento no es sino transición. Cada "momento" que llega a su hora no puede pretender eternizarse. Los elementos y momentos dialécticos (oposiciones, conflictos) no tienen más que un alcance limitado en un contexto. Ningún corte, ninguna periodización poseen por consiguiente una verdad científica o práctica superior a las otras. Las periodizaciones son provisionales, modificables. Ningún concepto, ninguna teoría, ningún momento, ninguna figura, detienen lo verdadero. El "hecho" incrustado en la trama, en el encadenamiento de las razones y resultados, de las causas y los efectos, el "hecho" no puede tener ninguna pretensión. Las figuras claves, tipificadas, las de la fenomenología hegeliana, por ejemplo —¡marionetas de la idea!— que realizan delante de nosotros sus tres pequeños giros sobre la escena y

desaparecen de ella. En cuanto a las fases de la lucha de clases en Marx, antes de la madurez del período industrial, como la del señor y el siervo, la de los dirigentes y la plebe, la de la ciudad y el campo (y así sucesivamente) ¡no deben abusar de sus derechos históricos! Cada conflicto nace, crece, predomina, luego desaparece.

b) Por otro lado, lo *absoluto*. Hegel privilegia el Tiempo y el Espacio, la intuición y el concepto, el Sujeto y el Estado. En cuanto a Marx, la naturaleza, la revolución total, la clase obrera, la praxis, le sirven alternativa o simultáneamente como referencia privilegiada. Todo acontece como si lo relativo (histórico) no pudiera definirse, pensarse, apreciarse, sino en relación con un absoluto (periódicamente supuesto y postulado, afirmado y desmentido). ¿Las transiciones? Si se insiste en ellas, se desdibujan, se fluidifican, se disuelven en un continuo (cf. en Marx, el crecimiento de las fuerzas productivas). Por lo contrario, si se pone el acento sobre las discontinuidades, si se las señala, devienen un absoluto (cf. estructuralismo). Podemos preguntarnos si para poder situarse la historicidad puede prescindir de una referencia que simule y disimule lo filosófico absoluto. Cuando no es la Idea ni la Razón, es la Naturaleza la que desempeña ese papel. La historia se determina en relación con ese comienzo, el naturalismo, lo originario, el modelo, desde que ella no se postula ni se piensa con relación a la finalidad, realización de la racionalidad o del "hombre".

Por otra parte, si existen fines para Marx (fin de la religión, fin de la filosofía, fin de la política y del Estado), no es en razón de la historia como conocimiento. También es y sobre todo en razón de la historicidad como práctica revolucionaria. Elimina la religión y realiza la filosofía. Merced a la racionalidad inmanente, superior a la irracionalidad religiosa y asimismo a la incierta racionalidad de los filósofos, la práctica revolucionaria absorbe y reabsorbe la religión, la filosofía, el Estado, en una actividad unitaria que proviene de la industria, según Marx, aunque su agente sea la clase obrera. En esta perspectiva, la historia deviene lo absoluto,

adhiriéndose a un criterio (la revolución) erigido él mismo en absoluto.

2. Marx y el método histórico

Marx ha indicado claramente la marcha del pensamiento historiado. El historiador parte del presente y no puede más que partir de allí: experiencia práctica, conceptos en vías de explicación. Comienza con un primer conocimiento mal extraído de las comprobaciones inmediatas, mal situado sobre un "campo ciego". Si trata de elucidar ese saber incierto se dirige a lo pasado. Su marcha es en primer término recurrente. De lo presente se dirige al pasado, después de lo cual vuelve a lo actual, analizado desde luego y conocido en lugar de someter al análisis una totalidad confusa. Este principio o precepto metodológico tiene un alcance general. El adulto permite que se pueda comprender al niño, afirma Marx, y el hombre al mono. No lo inverso, como lo supone una prematura conclusión genética. ¿Por qué? No sólo porque el "hombre" genérico, encarnado en la inteligencia de un sabio, trata de conocer al mono, o porque un adulto intenta comprender a un niño. En el fondo, es porque el adulto surge del niño y el hombre del mono, y el problema reside en saber cómo es que el niño llega a ser adulto, contiene esta *posibilidad* por ser un infante; y cómo el mono en la naturaleza ha sido un momento del hombre en formación. Ni el niño ni el mono pueden aislarse del devenir global del que constituyen momentos: de la historia (natural, social, psíquica). No obstante, conserva mucho de niño siendo adulto, queda mucho de mono en el hombre para que esta marcha pueda volver hacia lo actual, captada en fin en sus diferencias: en su génesis concreta.

Asimismo, según Marx, la sociedad burguesa ilumina retrospectivamente la sociedad feudal; la economía capitalista aclara la economía medieval y antigua. Es necesario analizar las rentas del campo y la hacienda y el papel que desempeñan en el capitalismo para comprender lo que fue (y lo que no

fue) el provecho del suelo en las otras sociedades; tributos, diezmos, impuestos, rentas diversas. "La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y más diversificada. Las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad y aseguran la comprensión de su estructura nos permiten al mismo tiempo perfeccionar la estructura y las relaciones de producción en las sociedades pasadas". (*Grundrisse*, pág. 35). Texto metodológico y hasta epistemológico bien claro. Luego:

a) ¿Quién ha comprendido, quién ha seguido esta marcha, entre los historiadores? Muy pocos han realizado la articulación entre el conocimiento histórico y la historicidad del conocimiento; entre la recurrencia (regresión analítica) y la progresión (histórica).

b) La mayor parte han saltado sin precaución en el pasado y sin regresar progresivamente hacia lo actual. De allí el problema de la objetividad.

c) Ciertos aspectos indicados por Marx referidos a la historia han sido subestimados. (Por ejemplo: la tesis según la cual los bárbaros pusieron fin a la corrupción de la romanidad y posibilitaron un nuevo comienzo para un mundo transformado).

d) Los que siguieron, conscientemente o no, las indicaciones de Marx, han practicado la etnología y la antropología para tornarlas contra la historia. ¿Por qué? ¿No será porque Marx, en tanto que sabio (historiador) tiende a invalidar al Marx teórico de la práctica revolucionaria? Luego la historia, para él, lleva, a partir del presente, hacia una transformación total del mundo y en ello concluye; poco después vuelve hacia el pasado simplemente para esclarecer el presente. Falta la articulación. El gozne económico no acciona el pesado conjunto.

3. Marx y el relativismo histórico

Existen en Marx tres nociones sucesivas de la historia y la historicidad, que corresponden a las fases de su pensamiento. De allí puede extraerse una "periodización" de su

pensamiento-acción, sin que tenga esta operación más mérito que las otras en el corte definitivo.

a) La idea de la revolución total puede parecerse a la Idea hegeliana de la totalidad, pero insistiendo sobre la inversión del mundo, en la cual la filosofía hegeliana es, según Marx, la última y suprema expresión; lo que le otorga el singular privilegio de ser completamente falsa y colmada de verdades. El acabamiento de la historia en y por el Estado (y el sistema filosófico político) se transforma en un proyecto revolucionario total. Por un salto decisivo, la clase obrera arrastra a la sociedad entera, y supera el abismo entre la necesidad (ciega) y la libertad (consciente, actuando y cognoscente). Cambia radicalmente *todo* (la totalidad). poniendo fin a *todas* las alienaciones.

b) La idea total de la revolución (la Idea de la revolución total) se revela como *imposible-posible.* Nada que no sea concebible. Nada que no sea inaccesible, sobre todo el conjunto de los fines. La hipótesis de una acción total no puede sostenerse mucho tiempo. La confrontación con las condiciones reales culmina en una primera relativización. Los fines se escalonan en el tiempo.

Se precisa la teoría del tiempo. La relativización de los fines revolucionarios por realizaciones, en sí mismas relativas, en el curso de un período cuyo carácter se define cada vez mejor, es el *período de transición* (cf. *Crítica del Programa de Gotha*). Pero entonces la teoría de la historia se transforma en *estrategia*, de la cual ya no se ve muy bien la relación con la historicidad y que quizá la suprima o la reabsorba. Según Marx, sólo se sabe que teoría y estrategia no se confunden, como tampoco teoría y práctica. ¡Mas no se separan! ¿No será que la teoría a retener es la de *El Capital*: teoría del mercado, de la ley del valor, de la forma del cambio? ¿El *relativismo histórico* no aboliría de este modo, en el límite, la historicidad, considerada siempre como absoluto, como tiempo pensante y pensado, naturalizante y naturalizado, madurante y madurado, estructurante y estructurado, autodeterminado?

Falta profundizar el concepto, el problema que se dejó

en suspenso: el período de transición. Tendremos la audacia de agregar aquí a los caracteres de este período indicados por Marx, otra característica: *la salida de la historia.* Este concepto termina de relativizar la historicidad.

4. Historia e ideología

El concepto de ideología era para Marx y Engels, radicalmente revolucionario. Sepámoslo con claridad. Extirpaba de raíz la religión, la filosofía, las ideologías injertadas en la lógica y el derecho. ¿Qué quedaba de la filosofía? Un presentimiento, un proyecto utópico metamorfoseado a la vez que realizado por la práctica industrial (orientada por el proletariado revolucionario). De la estética y del arte, de la ética y de la moral, ¿qué podría sobrevivir a la crítica de las ideologías? Nada. La potencia crítica, negativa y destructiva del concepto y de la historia de las ideologías, según Marx, no podía ni debía hallar límites. Potencia asoladora del pasado, ahondaba el lugar de la nueva teoría y de la práctica revolucionaria.

Un siglo más tarde, se ha pasado de la historia de las ideologías a la historia como ideología. La historia (en su doble sentido: historicidad y conocimiento) aparece como penetrada de ideología. Ella no aporta ningún criterio de separación. Si hay criterio, éste es lógico: el conocimiento obedece a una ley de coherencia interna (la ideología no tiene coherencia ni en sí misma ni en su relación con la práctica).

Conocimiento de la historia e historia del conocimiento (variante: sociología del conocimiento y conocimiento sociológico) interfieren al punto que la distinción aparece difícil y hasta imposible.

De tal manera la crítica ideológica de la historia tal vez haya matado la historia de las ideologías, que por otra parte jamás se ha constituido como conocimiento, aunque Marx y Engels hayan indicado los principios, los conceptos esenciales, las orientaciones (historia de la religión, de la filosofía, de

la lógica y del derecho). La programática marxista ha quedado en promesa. La liberación no ha seguido el anuncio, ni en el plano teórico ni en el terreno de la práctica.

5. Más sobre "El Capital"

Nada que allí no sea captado en el tiempo y según un ritmo temporal: crecimiento, desarrollo, declinación. Nada que no sea comprendido de manera dinámica y conflictual: relaciones de fuerzas, coyunturas y estructuras, contradicciones múltiples en múltiples niveles. El predominio de la economía, característica del modo de producción capitalista, es asimismo concebido históricamente.

En efecto, todo en *El Capital* es concebido según la historicidad, todo salvo el principio y quizá lo principal: la forma del valor de cambio. Se advierte que esta forma allí está presente virtualmente, desde el trueque y la dote, modalidades arcaicas del cambio. Ella se constituye, se desprende, se formula a lo largo de la historia entera. No puede hablarse de una formación a este respecto, lo que no conviene sino a las funciones y estructuras. Como forma lógica permite las formaciones. No nace a su manera, no madura. Se libera por abstracción, socialmente (por el comercio). Y mentalmente (con la ciencia económica). ¿No corre el riesgo de sobrevivir al capitalismo, a menos que el capitalismo no sobreviva por ella? ¿No representa acaso un *continuo* suprahistórico, paradójicamente unido a una pureza formal cercana de la lógica? ¿Hasta dónde se prolonga ese *continuo*?

En cuanto al predominio de la economía en el modo de la producción capitalista, que lo caracteriza como tal, que constituye un determinismo y determina el carácter opaco de las relaciones (característica que el conocimiento disipa desechando los fetichismos), Marx no ha explicitado las consecuencias. Podemos retener un esquema como el que sigue:

a) *Primer momento.* Transparencia (relativa) de la sociedad. Predominio de lazos directos en la sociedad antigua (esclavista) y medieval (feudalismo). Esas sociedades tienen

una "base" económica, pero ésta no rige el conjunto, lo esencial —el nivel estructural— radica en las relaciones personales, en los conflictos en el seno de esas relaciones, en las luchas por el poder y la riqueza (utilizamiento del magro subproducto social). Dentro de ese cuadro, la historia se reduce a la decadencia de los imperios.

b) *Segundo momento.* Crecimiento económico, acumulación en múltiples aspectos (técnico, científico, etc.); división cada vez más avanzada del trabajo en la empresa y en la sociedad. Sometimiento de la naturaleza material, pero creciente opacidad de relaciones en un doble aspecto: importancia de las "cosas", incluso el dinero, carácter contractual, estipulado, escrito, de las relaciones. En consecuencia, importancia creciente de lo económico, que pronto pasa a primer plano. Primacía de lo económico y prioridad de la estrategia política en el seno de la sociedad capitalista. En ese cuadro se definiría la historicidad: ciega y brutal, operando en la sombra, no sin estar ligada con la acumulación. Durante ese período, el proceso social tendría este doble aspecto: historia-acumulación. Este tendería (y tendremos oportunidad de insistir en este aspecto) hacia la homogeneidad, por reducción teórica y práctica, filosófica e histórica, de las particularidades.

c) *Tercer momento.* Restitución de la transparencia en la sociedad nueva, socialista o comunista. Dominio de lo económico reabsorbido en lo social, desvalorizado ante el conocimiento, o más bien valorizado luego sólo por y en el conocimiento, con implicancias y consecuencias imprevistas. Primacía de la expropiación.

¿Un esquema semejante restituye la historicidad? ¿Todavía es marxista? ¿Por qué privilegiar la transparencia y la relación "opacidad-transparencia"? Si lo hace Marx (al comienzo de *El Capital*) cuando enfoca lo pasado y lo posible, ¿no sale de los límites de su reflexión científica? ¿No entra en la esfera de los sentidos y los valores de las *diferencias*? Lo que no dejaría de tener interés y comunicaría como un puente, el pensamiento marxista con el pensamiento nietzscheano...

Puede decirse también que:

a) la ley del valor, tal como lo concibe Marx, permite conocer y dominar el mercado, luego el "mundo de la mercancía", en consecuencia poner fin a su expansión y a su dominio, rasgo preponderante de la historicidad;

b) la ley del valor en sí misma se debilita y desaparece con el mercado, en la abundancia futura (posible).

Así terminaría cierta historia (una historia cierta); si nuevas rarezas no vinieran a oscurecer el horizonte; rareza del espacio y del tiempo, etc.

6. Naturaleza e historia

Marx no ha podido definir la historicidad y la historia sin una referencia. La concepción del tiempo histórico remite al "naturalismo" como origen, como cuna y hasta como madre del devenir o matriz de las leyes del devenir dialéctico (nacimiento, crecimiento y desarrollo, madurez, declinación, muerte; luchas y conflictos en diferentes niveles). La historicidad parece tener necesidad de un soporte "positivo". Por tanto la acción (práctica revolucionaria de la clase obrera) debiera y podría, según Marx, definirse por la sola negatividad. En las *Obras* llamadas *filosóficas*, la clase obrera aparece como clase universal, totalmente revolucionaria, que introduce en la historia un vuelco total (incluyendo el fin de cierta historicidad y de la propia historia) puesto que negación de lo existente (la sociedad burguesa y capitalista) y por consiguiente haciendo tabla rasa del pasado. No obstante, cuando Marx se pone a reflexionar políticamente, es decir, estratégicamente, este pensamiento global de la acción revolucionaria (negativo-positivo) ya no basta. La acción política tiene condiciones concretas. El proletariado necesita aliados, un programa y razones para intervenir con posibilidad de éxito (cf. el *Manifiesto*, de 1848, pero también la *Crítica del Programa de Gotha*, 1875).

Dicho esto, se estaría tentado de atribuir incoherencia a la teoría marxista, esa completa incapacidad para definir la historia (y "cerrar" el discurso que la definió); quizá esa

falta de cohesión tenga un sentido profundo. Se sabe y muy bien, que la clase obrera de los países industriales, apoyada o no en la negatividad, no ha podido realizar la misión revolucionaria realizada según el concepto de Marx. Lo intentó; pero ha fracasado. Allá donde ella ha tomado el poder ha sido ayudada. ¿Por qué? ¿Por las condiciones nacionales? ¿Por una vitalidad más poderosa? ¿Por la alianza con los campesinos? En los tres casos, que no se excluyen entre sí, el proletariado ha sido ayudado apelando al recurso de lo "natural", sin que esto le haya evitado las dificultades, vale decir, los fracasos. Las revoluciones se han convertido en revoluciones agrarias y campesinas. ¿No es esta la prueba de que la fracasada marginalidad de la naturaleza en la teoría marxista de la historia tenía un alcance "histórico"? La historia de la revolución proletaria continúa en y por el naturalismo y tal vez se agota en él. Los mejores observadores y críticos (Jacques Berque para el Islam) han señalado que los grupos que más actúan, militar y políticamente en la "descolonización", no han sido ni los obreros ni los campesinos a los que se ha expropiado y despojado, pero sí otros grupos unidos a su suelo, amenazados más que abatidos (es el caso de los campesinos del Sahel, en Lúnez). Luego si la revolución continúa, quizá encuentre en el camino nuevos impulsos, nuevas razones, nuevos objetivos. Si el elemento agrario y el industrial pierden su capacidad revolucionaria, ¿de dónde sacará aliento la transformación del mundo? Respuesta: en la problemática y la práctica urbanas.

Expresado en otros términos: reconocer el papel del naturalismo en la historicidad definida por Marx, en nada implica la aceptación de las tesis sobre el campesinado como clase revolucionaria (Fanon). Esto significa: afinar los análisis, evitar todos los dogmatismos. La tesis mencionada depende de un subjetivismo que precipitadamente quiere repensar y continuar la historia.

7. Industria e historia

En 1844, cuando Marx escribió los famosos *Manuscritos*, ¿no sería él tan sansimoniano como hegeliano o feuerbachiano? Pero, ¿por qué esta manía de clasificar los períodos, de descomponer la formación de un pensador unitario que fue un acopiador, un colector de epítetos? En Renania, en Europa, la industria era demasiado nueva y demasiado importante para que Marx, filósofo, se preocupe de ella. Esta práctica reciente, la lee como filósofo (hegeliano) porque ve en ella el gran libro del mundo en el cual se inscriben los poderes y las capacidades humanas. Por eso es que encuentra y prolonga a Saint-Simon, no sin confrontar sus adquisiciones con la antropología de Feuerbach, con lo que ese materialista afirma de la especie humana (del hombre en general, u hombre genérico).

La industria se le aparece a Marx como una práctica histórica y social. Esa nueva praxis global difiere radicalmente de la praxis agraria. No sólo introduce productos sino el modo de producir: nuevas relaciones de producción. Y ello según la escala de la sociedad entera. Ella transforma simultáneamente el mundo (la naturaleza) y los hombres (la sociedad). La burguesía retiene en sus limitados cuadros los nuevos poderes de la industria: los reduce a la división parcelaria del trabajo, a la organización (racional) de la empresa, a las incertidumbres (irracionales) del mercado. La industria en sí misma contiene más y mejores perspectivas. Falta que la clase obrera la tome a su cargo y la organización industrial así impulsada y administrada conducirá a buen término la sociedad y su historia. La historia de la industria termina la historia general de la humanidad. El libro abierto de la industria permite conocer las capacidades humanas y su historia.

Un siglo y medio más tarde:

a) Lo que se cuestiona, es la capacidad atribuida por Marx a la praxis industrial (o, si se quiere, de la industria, que no aparece ya como despliegue central de las capacidades humanas). Los asuntos relativos a la producción, a la produc-

tividad, son muy importantes mas no comprenden todos las cuestiones. El productivismo desvía la problemática general de la sociedad y del "hombre"; impone soluciones ideológicas, vale decir, malas soluciones:

b) La práctica industrial se ha precisado y reducido. En las empresas y sólo en ellas tiene su lugar privilegiado. La racionalidad de la época industrial extiende a la sociedad entera los procedimientos de organización de empresa: el espíritu de empresa, eficiente y limitado. El salto de la parte al todo es incoherente y nefasto;

c) Al margen de la empresa y de la división técnica del trabajo (en la empresa) reina el mercado, lugar de la división social del trabajo. Además por ese sesgo y en ese terreno es que en el presente intervienen la racionalidad general, planificadora, estatal por esencia. Lo que de ninguna manera había previsto Marx. La muy fomentada división del trabajo en la empresa coexiste con una atribución de cualidades trascendentes a las que actúan en nombre del Estado para la organización general del mercado y por consecuencia de la sociedad. Luego, la práctica industrial no ha tenido las virtudes que le atribuía Marx. No es histórica como él esperaba. Si ella concluye la historia, esto no se logra perfeccionando la verdad filosófica y política.

8. El saber del Estado y la ciencia

La historia nació en Grecia con el Estado. Cuando la Ciudad se constituye como Estado, la historia emerge del relato anecdótico, de los anales, del poema épico, para proclamar esta constitución, para referir las luchas de la Ciudad-Estado (democracia limitada pero real). "Fue necesario que la Ciudad estuviera amenazada en su existencia y hallase en la democracia su realización para que el discurso del devenir humano diera lugar a un discurso dirigido a asegurar la memoria y la inteligibilidad" (François Châtelet, *La naissance de l'histoire*, Ed. de Minuit, 1962, pág. 405).

En esta Ciudad-Estado, "el hombre" no se realiza sino

como ciudadano, el ciudadano dibuja la cara del "hombre"; éste se comprende como ser histórico, vinculado a un destino colectivo, el de la ciudad a la cual pertenece. En esas condiciones el Estado llega a ser la suma de las voluntades individuales en una voluntad general. "El Estado griego realiza en la democracia, durante algunos años, su propia esencia" (Id., pág. 407). Esto es lo que dice Herodoto y hasta Tucídides. Esas condiciones ¿no tienen en Grecia cierta analogía con las condiciones concretas de la realidad francesa en tiempos de Saint-Simon (la Revolución y el Imperio) y la realidad alemana en tiempos de Hegel (la lucha nacional contra Napoleón, el conflicto entre el *Weltgeist* y esta acción cargada de sentido y porvenir? ¿No tendría entonces la historia el carácter total que, parecería, le es inherente, carente del cual ella se desintegra, sino en tanto que conocimiento de esta práctica política "totalizante", irreductible a una simple conciencia y a una existencia subjetiva: el Estado? La historicidad consistiría en la conciencia activa (ella misma práctica) de pertenencia a un Estado, con participación en la racionalidad del Estado, en su soberanía (legítima).

Esta teoría (la Historia, ciencia del Estado) coincidiría ciertamente con el pensamiento de Marx, conciencia *crítica* de la historia y del Estado. A condición de descartar la parte crítica... Por dicha y/o por desdicha, la teoría conduce directamente al obstáculo. Ella confunde el saber del Estado y la ciencia. El Estado tiene necesidad de un saber; los funcionarios poseen ese saber casi como en propiedad privada. Su competencia les pertenece, y la selección se realiza por exámenes y concursos que se refieren a ese saber. Asimismo, por el aparato burocrático se constituye en una especie de propiedad privada (burocrática) de las instituciones y del saber institucionalizados. No obstante, la ciencia del Estado, que tiene al Estado por objeto, no coincide con ese saber. Ella conoce ese saber del Estado de una manera crítica. Distingue los caracteres burocráticos. En cuanto a Marx, la historia a partir de la actividad revolucionaria sería conocimiento (activo) de la decadencia del Estado. La realización y el fin de la historia acompañarían de todos modos el fin del Estado.

Si se adhiere (el hegelianismo y el neohegelianismo) el saber histórico al Estado, se reconoce que la historia no es más que ideología. En tanto que ella continúa, en que no se contenta con repetir la génesis del Estado y la identidad entre el conocimiento y la racionalidad estatal, la historia como ciencia sólo puede *presentar* la política. La representa para aquellos que no deciden pero sufren y padecen. La historia disimula esta contradicción y ese es el papel de la ideología.

9. Nacimiento de la historia (en Francia).

El caso de la historia como ciencia no puede compararse con el de tal o cual ciencia particular, que aparece en primer término como disciplina especializada, como puesta en forma de una práctica (parcial), que asciende en el horizonte de la episteme y luego pretende ser total (ciencia de las ciencias, centro del saber, modelo epistemológico). Por ejemplo, la lingüística o la economía política.

En efecto, la historia ha nacido como totalidad, como ciencia total (de lo real y de lo ideal o racional), como conocimiento simultáneo de la naturaleza, de la sociedad, del pensamiento. Después, y sólo después, ha llegado al estadio de disciplina particular, obra de especialistas (en competencia o en cooperación con otras especialidades). Si está ligada a una práctica, lo fue a una práctica en sí misma total, la de la Revolución. Después de lo cual ella perdió, en tanto que disciplina parcial, todo vínculo con una práctica, si ello no sucede, con la práctica pedagógica (institucional) y la propaganda.

Esto es evidente con Hegel en Alemania. Pero no es menos claro en Francia con Saint-Simon. Este ha sido clasificado ulteriormente como "sociólogo", fundador de la sociología. Decreto arbitrario. Saint-Simon, continuador de los Enciclopedistas, proponía una concepción global y total, cuyo centro era provisto por la historia.

Ubicando a Saint-Simon entre los sociólogos (y hasta entre los precursores sociológos de la tecnocracia moderna), se llega con ello a olvidar su descubrimiento: las clases y las

luchas de clases. Este descendiente de feudales, según él de carolingios, conocía las antiguas crónicas. Según los anales, la historia de Francia se resume en la lucha secular de dos razas: los galo-romanos y los francos. De esta teoría oficial o casi oficial bajo el antiguo régimen, resultó una interminable discusión. ¿Quién aportó lo nuevo e introdujo la libertad? ¿Los francos al abatir el imperio romano y su opresión estatal, trayendo con ello las franquicias y los privilegios de las comunidades? ¿O bien, por lo contrario, los galo-romanos, al proveer el derecho escrito, comprendido el derecho de testar, con la noción de contrato, con leyes municipales y actas de aldeas y ciudades? Saint-Simon, feudal, resuelve la cuestión poniéndose de parte de los "bárbaros". No son razas las que se enfrentan desde hace siglos, sino *clases*. La historia de Francia se ha formado por la lucha de clases: por un lado los feudales (herederos de conquistadores) y por el otro el tercer estado, campesinos y burgueses, continuadores de los galo-romanos. Estos últimos, vencedores, aportan con la Revolución el derecho y la libertad (el contrato), los vínculos contractuales fundados en la libre propiedad y la libre empresa. Marx y Engels aceptaron esas tesis con muchas reservas. Ellos consideran que son los "bárbaros" quienes han reavivado las comunidades desaparecidas e introducidas nuevamente, no porque sus jefes hayan devenido feudales, sino porque vivieron en comunidades, como primitivos.

Saint-Simon elabora con la idea de clase una suma histórica. Como Hegel. Agustín Thierry viene después de Saint-Simon y escribe la historia del tercer estado. Las ciencias especializadas de la realidad humana, comprendidas en ellas la sociología y la historia, tanto en Francia como en otra parte, surgen de la historia total: de su desintegración. Saint-Simon se acerca a Hegel por la amplitud de su concepción y se aleja por su aporte. La visión de la historia, en Francia, no procede del Estado. Al contrario, implica su crítica. Por ello es que Saint-Simon anuncia a Marx, y se vincula con la gran corriente crítica del pensamiento francés. La sociología nació, mezclada con la historia, como "crítica de izquierda" de la sociedad burguesa (capitalista).

10. Condiciones de la historicidad.

Para que haya historia, vale decir, concatenamiento determinado, dotado de sentido, ¿no hace falta reunir ciertas condiciones (necesarias si no suficientes), condiciones que puedan analizarse con conceptos tomados de la filosofía, pero no sujetos a la sistematización filosófica? No se trata entonces de condiciones históricas sino de condiciones de la historicidad.

a) Es menester un Sujeto. El concepto puede pasar como tipo de los que se desprenden del contexto filosófico y de las referencias especulativas para significar otra cosa. Por otra parte, tiene "históricamente" un doble sentido: actividad, foco, o centro de acción que posee cierta continuidad; conocimiento y razón, capacidad de iniciativa que puede orientar los medios e instrumentos de acción hacia un objetivo, elaborar un proyecto, darse un programa (una táctica y una estrategia). El espíritu absoluto, definido por Hegel, poseía eminentemente estas dos propiedades: fuente de acción, *agente*; racionalidad y *previsión.* Asimismo para Hegel, el Estado era encarnación terrestre y social del Espíritu (Idea). Para Marx, la clase detenta (mejor que la sociedad o el grupo, o el pueblo, o la nación) esta doble capacidad que hace de ella el sujeto histórico.

Desde entonces, el Sujeto se fragmenta en sistemas de decisión, en tácticas y estrategias, en representaciones y voluntades. ¿Quién es y dónde está? ¿El Estado? Hipótesis aceptable para aquellos que tienen apetito de satisfacción, y no obstante el Estado bloquea la historia en tanto finge continuarla. ¿"El hombre"? Ya no hablemos de él. ¿La clase obrera? Ha decepcionado. Se ha intentado buscar el sujeto por todas partes. ¿Los pueblos, las naciones? De pronto, tenemos una multiplicidad de "sujetos" tal, que el concepto se borra. ¿Los intelectuales, porque son críticos? ¿Los estudiantes, porque pasan a la acción después de la crítica? ¿El tercer mundo, en lugar de los países industriales? ¿El "bloque histórico" previsto por Gramsci, por ejemplo los aliados de la clase obrera, conducidos por ella, bajo su hegemonía? Nos preguntamos en qué semejante "bloque" es un bloque y un

"sujeto", en qué es histórico, dónde se realiza políticamente. Ninguna hipótesis ha durado. Se aguardan los candidatos. Las dificultades del "sujeto", por lo que aquí nos concierne, van lejos. No hay alienación que no golpee un "sujeto" en el curso de su historia, que no lo bloquee. Mas si el "sujeto" huye, desaparecen con él la alienación y la desalienación y la historicidad, y el sentido de la acción con el de la historia. Entonces, ¿hay que reconstruir el sujeto? Sí. ¿Dónde? ¿Cómo?

b) Es necesario un Objeto. No una objetividad (ésta vendrá o no vendrá por añadidura) sino uno o más contenidos. Un Objeto para el Sujeto: por ejemplo, un determinismo o más determinismos, que el sujeto conocerá, orientará o someterá según su voluntad. ¿Qué determinismo? ¿Lo económico? Quizá, pero ¿no se marcha en esa perspectiva hacia el economismo y el productivismo, vale decir, hacia una sociedad civil tarde o temprano aniquilada por la sociedad política que funciona como "sujeto", como en la U.R.S.S. (marcha inversa de la prevista por Marx)? No puede excluirse ninguna hipótesis, sino que ninguna proporciona, ni en el pasado ni en el presente, un Objeto bien definido al Sujeto, en sí mismo desfalleciente, vacante, ausente...

c) Es necesario, en fin, disponer de una *memoria*. Antes, la memoria fue imperfecta y real: inscripciones, escrituras. Esta memoria imperfecta ha permitido en primer término inventar una memoria mejor, la del historiador. Por otra parte, ¿qué ocurre hoy? La memoria perfecta existe. No es la del historiador. ¿La de los ordenadores no modifica la recurrencia en el tiempo? Verdad. Tenemos una memoria que se encarga de acumular informaciones sobre el pasado sin saturar un cerebro humano, una memoria que anula el tiempo, que se separa del Sujeto y lo torna inútil; una huella imborrable parte de ese Sujeto que deviene Objeto, tomando una existencia distinta, amenazante. La memoria absoluta ya no está de acuerdo con la historicidad, pues ella la reemplaza. En el límite la historia absoluta coincidiría con el tiempo, con el acontecimiento, con los actos y las estrategias. Se inscribiría en la memoria absoluta. El nuevo absoluto (tecnológico) destruye aquello del cual lo relativo (la memoria relativa, que

se buscaba a través de las aproximaciones necesarias del saber) contenía una condición.

11. Fundamentos de la historicidad.

Que Marx haya hecho el aporte de la *periodización* más sólida de la historia, la mejor fundada, con la teoría de los modos de producción, sobre esto no cabe ninguna duda. A partir de allí, las dificultades comienzan (o más bien: han comenzado). Los modos de producción concebidos como entidades, conjuntos, coherencias, ¿cómo mezclarlos con las relaciones de producción, siempre cambiantes, así como con su desigual elaboración, su lógica diferente, en relaciones de propiedad (en derecho formal, codificado y formalizado)? ¿Cómo realizar el pasaje de un modo de producción a otro? El pensamiento que acentúa la coherencia interna de un modo de producción torna incomprensible la transición de un modo de producción a otro (y recíprocamente, con una especie de relación de incertidumbre...). Nota sobre la cual no sabríamos insistir demasiado: lo continuo remite a lo discontinuo y lo discontinuo a lo continuo, en un movimiento dialéctico (¿de la reflexión? ¿de la realidad? ¿cómo separarlas?). Si la periodización marxista se relativiza, ¿por qué no completarla, afinarla, modificarla?

De allí surge la siguiente proposición. Se pueden discriminar tres sedimentos, tres capas, tres "esferas" de hechos, mentales y sociales (relaciones prácticas, pero también símbolos y simbolismos, concepciones del tiempo y del espacio, productos y obras):

a) *lo agrario* con sus particularidades extraídas del suelo, del clima, de la "naturaleza". Con su autoritarismo propio (patriarcal), con sus reformas y revoluciones específicas;

b) *lo industrial* cuyo impulso modifica radicalmente (compleja introducción de razones y resultados) las relaciones propias del campesinado. Surgimiento homogeneizante, constitutivo, por algunos de sus efectos, de la historicidad concebida

por Hegel y por Marx. Con sus reformas y sus revoluciones específicas.

c) *lo urbano*, en principio subordinado a lo agrario y a lo industrial, luego cada vez más fuertemente predominante con sus fenómenos (concepciones del espacio y del tiempo) y su problemática (reformas y revoluciones urbanas, autoritarismo y liberalismo específicos, espacio y tiempo, organización y distribución).

Por cierto que esta separación teórica no impide el estudio de las transiciones, los conflictos, los desajustes, las superposiciones, las desigualdades de crecimiento y de desarrollo. Esa separación ciertamente lo permite, conduce a ello. Tanto más que ella no puede responder a las exigencias del relativismo por la proclamación de un absoluto.

En la perspectiva que aquí se presenta, lo urbano inaugura lo transhistórico, luego lo constituye y lo establece. Así ocurre desde el período antecedente, a través de este período (industrial).

Reencontraremos más de una vez estos períodos.

12. La historia como referencia.

La historia no sólo ha servido de contexto general (de todas las proposiciones realizadas durante cierto período, de todas las emisiones y recepciones de mensajes). Esta pretendía ser, era referencia privilegiada, fondo sobre el cual se desprendían las comunicaciones, los mensajes, los conjuntos de signos. La historia se presentaba como sistema de sistemas (según Hegel tenía ese carácter junto con la filosofía), entonces fondo transparente, elucidado por un análisis más profundo que los otros y por una exposición más amplia que toda otra síntesis.

Por otra parte, al comienzo del siglo xx, las referencias se hundieron, del espacio concebido y percibido (espacio euclidiano, espacio de la perspectiva clásica) al tiempo vivido, de la línea de horizonte a la tonalidad, de la ciudad a la historia.

Respecto de este hundimiento de la historia como refe-

rencia, no se ha dicho casi nada. En efecto, la historia de los historiadores se ha esforzado por disimular la situación silenciando el hecho histórico crucial (que, es verdad, fue silencioso) a fin de sobrevivir. Asi mismo es sobre este punto que se hace particularmente vulnerable a los ataques, al mostrar los lingüistas que la literalidad puede prescindir de referencia externa y que la función referencial puede concebirse como interna del lenguaje. Lo que por otra parte engendra otras dificultades (la relación del metalenguaje con el lenguaje).

La disolución de la historia como sistema de referencia no puede haber dejado de tener repercusiones en la moral, en la "cultura". Y ello en el momento en que la historicidad devenía cultural y moralizante.

13. Un curioso mito: la aceleración de la historia.

La aceleración de la historia. Esta ambigüedad en la ideología y en la mistificación ha conocido sus horas de gloria. Ha seguido con rapidez el curso del degeneramiento ideológico, cayendo de la élite al periodismo y de allí a las charlatanerías sentenciosas de los padres de familia y de los políticos; los cuales la han abandonado. La república de Luis Felipe ya no pretende acelerar la historia. Mas bien quisiera detenerla, a su manera: enlodada. ¿Qué encubría ese mito? La reconfortante certeza de ir hacia un objetivo accesible y de acercarse a él con creciente velocidad. ¿Qué objetivo? El mito no lo decía. Sin duda a los Jefes correspondía proclamar y anunciar el color. Todo iba a cambiar, todo, sin alterar demasiado a la gente. Voluntariamente o por fuerza todos vivían, en buena o mala época, de la historia acelerada. Alegría. Alegría de no ser más contemporáneo de sí, sino estar más allá; alegría de avanzar. "Hacer adelantar la historia". Los que así se expresaban percibían la aceleración como su meta, su propio sentido. ¿Stalin? Aceleración un poco forzada. ¿Hitler? Aceleración loca. ¿Churchill? Un moderado. Hace falta.

Si alguien dice: "Todo cambia y tan pronto que no hay tiempo de habituarse, que siempre es necesario adaptarse,

agotar ciclos. He aquí la historia...", habría que responder: "Primero, no todo lo que cambia es historia. El verse precisado a adaptar la pequeña tarea, repetir los ciclos, etc., no debe confundirse con las modificaciones, con las transformaciones. Observemos bien. Las relaciones sociales, por ejemplo aquellas que llamamos "contractuales", ¿han cambiado? ¿El Estado no se transformaría, en fin, en un dios? En cuanto a las relaciones de clase que menos se aprecian con relación a fisuras horizontales y por anticipado en función de jerarquías verticales, ¿ese hecho no las ha agravado? Los cambios que se advierten dejan intactas las estructuras, ¿no sería esa la verdad del estructuralismo?"

Por lo contrario, si alguien dice: "Nada se ha movido. Eso que se transparenta es la naturaleza humana, el espíritu humano, su inmovilidad mental y social...", respóndase: "No, ¡pero no! Se anuncia una metamorfosis tal, que los vocablos corrientes «mutación», «cambio» ¡resultan débiles!"

14. La historia contemporánea

Conocemos la definición, movible e irrisoria, de la historia contemporánea en la historiografía oficial. Ese período comienza en 1789. A partir de esa fecha, la historia entra en este campo sólo en puntas de pie. El terreno minado no le ofrece ninguna garantía, ninguna seguridad; por todas partes hay trampas políticas. El buen terreno se detiene en los alrededores de esta fecha: en el siglo XVIII.

¿Cómo la historia contemporánea podría ser de otra manera que esencialmente política? ¿No consistiría acaso en el análisis de esta nueva contradicción: cuestionamiento del Estado, consolidación del Estado? Lo que bastaría para definirla, a condición de encarar un tercer término no previsto por Marx: la descomposición del Estado, su deterioro, las fisuras que amenazan la solidez del edificio y que los "políticos" se empeñan en restablecer.

Así el pensamiento de Marx sobre el Estado, la manera en que la historia sobre su declinación ha desviado o defor-

mado la historicidad concebida por Hegel y Marx, proporcionarían la temática y la problemática más amplias a un pensamiento que por otra parte parece ante todo preocupado por estrecharse en torno de un "cientificismo" en sí mismo problemático.

15. ¿Qué es la "disciplina" histórica?

La historia se ha desviado (derivado) de la historia universal hacia las historias nacionales; asimismo, ha derivado (desviado) del conocimiento hacia la moral. No resulta inútil repetir trivialidades tales como que: la historia siempre ha sido y casi siempre ha querido ser "ejemplar". Cuando el conocimiento ha querido eludir las violencias, se ha logrado imponerlas. El conocimiento no puede permitirse la inmoralidad. Cuanto más el cinismo. Quizá el maquiavelismo (la revelación del maquiavelismo presenta tanto menos peligro cuanto la época considerada más se aleja en el tiempo). Aquí la institución funciona y ésta es la "disciplina". Cada país se otorga un pasado. Cada régimen se descubre antepasados y precursores. Cada época sale al encuentro de sus orígenes. No por satisfacer una curiosidad gratuita o una necesidad intelectual, sino para justificar tal estrategia, para legitimar tal política. ¿Por los conceptos? No, por una *moral* inherente (y casi siempre subyacente y por consiguiente "inconsciente") a la puesta en perspectiva del pasado. De allí surge un conflicto destructor para la "historicidad" en tanto que dimensión fundamental. La historia que se pretendía (ilusoriamente) práctica teórica degenera en ideología de uso político, con aspecto de moral. ¿Fracaso de la ciencia y de los intelectuales? ¿Presión de la sociedad política, de los sistemas de normas y valores? Lo uno no impide lo otro, y aún lo uno explica lo otro. El resultado está claro, pero la situación no es menos ambigua.

Algunos se proponen terminar de este modo con la historia de Francia (o de Alemania, o de Rusia, o de China) y pasar en fin a la historicidad planetaria y mundial. Loable proyecto,

no sin dificultades y objeciones. No olvidemos que ciertas afirmaciones ruidosas que aspiraron a ser "mundiales" como "el fin de Occidente" no tuvieron ningún fundamento histórico, pero desplegaron cortinas de humo sobre oscuras tentativas e intenciones.

16. Algo sobre la historia institucional (y la filosofía)

Hegel ha impulsado la filosofía hacia la pendiente fatal, la de la declinación, la de la muerte (por autodestrucción). El la ha proclamado como realizada, plenamente acabada; la ha oficializado, en nombre del Estado. La ha declarado "servicio público". El filósofo tiene oficina; distribuye certificados de civismo, de buena conducta, de buena salud y de costumbres. ¡Oh ironía de la historia! Los países llamados socialistas han institucionalizado su filosofía bajo el patronazgo de Marx, al realizar el programa hegeliano. La filosofía oficial ha perdido su carácter crítico, el de los tiempos en que los poderes públicos, la religión, el Estado, perseguían a los filósofos. Institucional, bien definido en su esencia y en sus objetivos, el discurso filosófico no es más que el tic-tac del reloj estatal; a las horas previstas, el cu-cu se asoma para cantar los elogios del poder. En los países capitalistas, por lo contrario, hay menos coherencia; un compromiso liberal, no definitivo pero agradable, tiende a establecerse entre las tradiciones y las exigencias, entre la especulación y el saber científico, entre la filosofía crítica (que implica la crítica de la filosofía) y la filosofía sometida. Compromiso variable, tan represivo como hipócrita, parece que dejara un margen de libertad. Así es como la filosofía ha sido impulsada hacia la ideología. ¿No regirá lo mismo para la historia? Enérgicamente establecida por Hegel, ésta pronto deviene institucional. La historia ingresa en la enseñanza, en todos los niveles. En seguida, los poderes hoy llamados "culturales" publicaron programas, instauraron pruebas, exámenes, títulos. Se instauró la historia cuidadosamente filtrada. Se deplora que la historia no sea científica sino idolátrica (Nietzsche), luego "ejemplar", vale decir mora-

lizante. ¿Cómo podría ser de otro modo en un marco institucional? La historia sometida no puede consistir más que en una recopilación de actos heroicos, al servicio del orden (patria, trabajo, familia). Después de algunas oscilaciones, el "método científico" no ha emprendido la lucha contra la historia sojuzgada; está verdaderamente integrado con ésta, es su legitimación, la cobertura ideológico científica. Establecer un hecho; pasar correctamente de las comprobaciones evidentes a las inferencias; construir una serie de acontecimientos singulares, ¿pero cómo? ¿Quién selecciona los hechos? ¿quién declara las evidencias? ¿Por qué y según qué criterios se construyen las series? Nietzsche ha dicho con justicia, que el conocimiento del pasado sirve y debe servir, porque los que viven y actúan buscan lecciones. Pero, ¿quién? ¿En beneficio de quién, cómo y con qué objeto? Nietzsche acusa a la historia de haber devenido cultura. No ha podido llegar hasta la historia institucional, que en su tiempo comenzaba. Hace falta ir más lejos y con preferencia comprender por qué la crítica nietzscheana ha sido neutralizada, tergiversada. ¡También ella! En nombre de la historia institucional, moviéndose cómodamente en ese cuadro, más de un historiador profesional rechaza formular ciertas preguntas, la de la historicidad, por ejemplo. ¿Pregunta inaceptable? "¡Que la discutan los filósofos, si les gusta! Esto no me concierne. ¿La historia? Sé de qué se trata porque la hago; es mi oficio."

17. Revolución e historicidad

Según la tesis hegeliana y marxista hay simultánea e indisolublemente:

1) Una práctica histórica, creadora de historia porque reúne los elementos de la sociedad civil y política y los transforma en el curso de esa operación; clarifica el pasado, agotándolo retrospectivamente; permite comprender y volver a captar lo que conduce a ella;

2) una práctica revolucionaria, meta y culminación de la práctica política, acelerando los agrupamientos y las reno-

vaciones de los elementos de la vida social (que según Hegel conduce al Estado soberano perfecto; según Marx hacia la sociedad sin clases y sin Estado; según ambos, hacia el fin de la historia).

La Revolución Francesa sacudió a Europa. Luego vino Napoleón, Jano de doble faz: continuador y enterrador de la Revolución, tirano, explotador, protector de todos los que aprovecharon de las circunstancias; portavoz de aventureros y banqueros, pero también destructor de las monarquías feudales, liberador del continente europeo contra la Inglaterra industrial que lo había colonizado, garante de la transferencia revolucionaria de la propiedad, vale decir, de la primera reforma agraria, redactor en jefe del Código, etc.

Ahora bien, ¿qué sucede en torno de esta práctica histórica? ¿De esta revolución fértil en decisiones, en actos, en acontecimientos?

Goethe lo interpreta en imágenes dramáticas. Su obra entera se vincula con el período revolucionario. El *Fausto* (el segundo Fausto con más claridad que en el primero) ¿habría sido concebido sin los repetidos choques del pensamiento crítico y de la crítica por las armas? ¿Y el *Bildungsroman* sin la historicidad?

Si Kant ha sido el moralista de la Revolución Francesa, Hegel ha sido su filósofo. Como lo ha afirmado y confirmado Marx, el alemán ha concebido (con referencia al lenguaje y al concepto) lo que hacían los franceses: Robespierre, Napoleón. Al mismo tiempo, Saint-Simon llegaba por otro camino a una concepción de igual magnitud, anunciando la continuación de su proceso. Balzac interpretó en imágenes noveladas el fin de la Revolución, su fracaso (relativo), el orden y el desorden que surgieron: las consecuencias del Código.

¿Pero qué significa lo negativo? (En Goethe, Mefistófeles; en Hegel, la negatividad designada y proclamada como tal; en Balzac, Vautrin). ¿Qué otra cosa es sino el símbolo de la Revolución, latente o resplandeciente, creadora de acontecimientos? El significado común de esta inmensa elaboración conceptual y no conceptual, imaginaria y realista, dramática luego novelesca, es la historicidad definida en y por la Revo-

lución (democrático burguesa). Hacia la mitad del siglo XIX, esta capacidad creadora se agota. Se iniciará entonces el cuestionamiento nietzscheano y la vasta ideologización de la historia.

18. Sobre las épocas históricas (historia e individuo, historia y novela)

Una época histórica ¿no es aquella en que cada grupo y cada individuo se siente y quiere ser histórico? ¿Dónde no se desarrolla la historia por encima de las cabezas sino donde todos "participan"? (Y tal vez esta metáfora, "participar", sólo tenga sentido en esos períodos: el individuo "participa" en una historia, o la rechaza).

En esta situación, el individuo *tiene* una historia. *Es* una historia. El también. Pues no se limita a contemplar la historia. Tanto que participe como que no participe, lo haga o no lo haga conscientemente, el individuo es.

Tengamos en cuenta que el período revolucionario que comienza hacia 1750 (las armas de la crítica) y termina un siglo más tarde, en 1850 (la crítica por las armas ha dejado de desempeñar su papel), es también el gran período de la novela que refiere la historia de un individuo. Prototipo, ejemplo, modelo de ese relato: *Los años de aprendizaje de Wilhem Meister*. Pero las novelas de Stendhal que también refieren una vida entera, ¿no entran en esta categoría o mejor dicho en este ciclo?

El carácter histórico del individuo comprende pero domina su carácter problemático, puesto en evidencia por Lukacs en su *Teoría de la novela*. El héroe, o más bien el ser individual, no es problemático ante sí mismo y ante los demás sino porque aguarda el porvenir. Lo posible se anuncia desde su infancia. Se busca. Sale de su medio natal; aprende lo que ni su familia ni su comunidad original hubiera podido enseñarle. Actúa. Ni entregado a sí mismo ni sujeto a una fatalidad, produce su historia en el marco de la historia en general en que transcurren sus vicisitudes. A través de

ilusiones, mentiras y mistificaciones, que la historia tiende a eliminar, este individuo procura afirmarse definiendo su autenticidad.

Este individuo se diferencia de su padre. En consecuencia, se dirige y avanza hacia la madurez. No duda de la paternidad. No cuestiona el estatuto del adulto, su primacía. Normalmente se dirige de la infancia hacia el estado de perfección, hacia la felicidad, hacia el desarrollo "total". Retoma (o más bien el novelista es quien retoma) el esquema general de la historicidad en el plano individual, dentro de su escala. El fin y la finalidad se definen con nitidez: es el estado de perfección. En la vida individual, el adulto corresponde a la madurez de la especie y de la sociedad y del espíritu humano comprendido a través del tiempo histórico. Como ese individuo imita y continúa a su Padre, el hijo imita y sigue la historia, con el aporte de su contribución. Su historia transcurre en el sentido de la historia y todos los sentidos andan juntos.

19. ¿Qué es el devenir?

Si se formula abiertamente esta pregunta (que algunos ideólogos consideran irrealizable porque conmueve su propia ideología), de pronto se advierte un cambio extraordinario en la situación teórica desde hace un siglo.

Para Hegel y para Marx la historia se define, sin ninguna objeción: maduración (de la especie, de la sociedad, del pensamiento) y marcha hacia el *acabamiento*. Así es como para ellos la historia se define por su fin: el estado adulto del hombre genérico, vale decir, de la especie humana, del pensamiento, de la sociedad, etc. Ninguna duda en lo que concierne a la madurez y su valor supremo, a pesar del carácter ambiguo (a la vez naturalista e historizante) del concepto. La relación entre el tiempo individual y el tiempo histórico debe elevarse al concepto. Los fundadores del pensamiento histórico no los separaban. Ellos concebían uno por el otro en una armonía preestablecida; la especie, la sociedad, el pensamiento, el Estado

(para Hegel) se dirigen como el individuo hacia el momento superior: la madurez, el estado adulto, el acabamiento.

Ahora bien, una respuesta en contrario surge hoy de nuestros labios. Espontáneamente, esto es, como una expresión de espontaneidad. La historia y la historicidad sería el *no acabamiento.* ¿Cómo podría haber historia si ésta ha concluido? ¿Qué es el acabamiento sino el final del ser que ha tenido su historia, que la ha terminado, que llegó a su "fin"?

Esta respuesta lapidaria procede de Nietzsche. Este, él solo, el primero que ha tenido el coraje de declarar el no acabamiento de "el hombre", de la sociedad, de la cultura, y de proclamar que así está muy bien. Con la hipótesis: tal vez la especie humana ha sido frustrada, irremediablemente. Desde entonces, es necesario superarla, sobrepasarla, precipitarla en el pasado (*Uberwinden* y no *Aufheben*).

La hipótesis nietzscheana ha sido retomada con audacia por la literatura (Gombrovitz), por la teoría llamada "neotécnica" (Bolk), por la psicosociología (Georges Lapassade y René Lourau). Sin embargo, la problemática rebota. ¿No acabamiento de qué? La infancia, la adolescencia, ¿se convierten en modelos? Si se admite que la realización del adulto no es más que un mito, se perfila, no obstante, un acabamiento sin réplica: la muerte. La representación de lo inacabado se desdobla: —deber ser sin fin y sin término, porvenir ilimitado, meta infinita— fin mortal. Un viejo problema filosófico resucitará: "*Sollen oder Sein?*" ["¿Deber o ser?"]. Así es, si se permanece en él. No, si se halla otro sentido y con ello se evita resucitar una ideología.

20. Acumulación e historicidad

¿Puede ligarse la historia al vasto proceso acumulativo que culmina con el "mundo moderno"? ¿Podría definirse la historicidad por ese proceso? Por cierto que sí. Esta tesis surgió aquí y allá, aunque nadie la haya sistematizado. En torno de ella pueden aglutinarse algunos marxistas y reclamar que procede de Marx. En *El Capital*, la parte más histórica en

la acepción más precisa y restringida, se refiere a la acumulación primitiva; habría motivo para retomarla y asignarle jerarquía de teoría general (reconociendo en ella el papel que el Estado desempeña en el proceso, papel diverso según los países y cada vez más importante, si se tienen en cuenta los problemas de la acumulación socialista; lo que restituiría una historicidad concreta y no una apariencia). El proceso acumulativo sería el eje en torno del cual se ordenaría y centraría el conocimiento de las peculiaridades nacionales y regionales, las diversas modalidades del proceso (demografía, cultura y civilización materiales, objetos, productos, organización de la producción, cambios en los mercados, etc.). Numerosos fenómenos económicos, ideológicos, políticos, sociológicos, se encontrarían mezclados y conectados en torno de este eje central.

¿La prehistoria? Se la concebiría con mayor claridad. Diversas sociedades han prohibido la acumulación y han tomado precauciones en contra del enriquecimiento de los privilegiados, circunscribiéndolos a los gastos de prestigio, creadores de obras, edificios, manifestaciones momentáneas, festividades. Las sociedades llamadas "arcaicas" se oponían "inconscientemente" a la acumulación, por los festejos, la guerra, el despilfarro. Falta saber cómo el Occidente europeo puso fin a esta prohibición milenaria. ¿Quizá a partir de la acumulación de conocimientos y de técnicas en la Ciudad griega, en la villa medieval? ¿O por el muy antiguo "espíritu de economía", por un acto de conciencia y sin embargo "inconsciente"? ¿Por un acto "cultural"? Habría que encarar estas hipótesis, o bien proponer otras.

Los marxistas oficiales toman empíricamente el crecimiento de las fuerzas productivas de acuerdo con un criterio de "progreso" y de "racionalidad". Estos no han llevado hasta el final la tesis, autorizada por Marx, la que identifica acumulación e historia. Llegando a la culminación de esta hipótesis, el proceso de industrialización recibiría un estatuto histórico, con su anverso y su reverso: las contradictorias aspiraciones de libertad y expansión, y el enriquecimiento y el goce; con sus síntomas precursores del tiempo del capita-

lismo comercial: la piratería, la búsqueda del oro; con sus consecuencias y secuelas en el imperialismo. Este proceso ¿no ha sido y no es aún factor (autor) de la historia, creador de acontecimientos que dejan huellas? ¿Acaso no fue Napoleon el hombre de la lucha a muerte contra Inglaterra ya industrializada (el bloqueo continental) tanto como el héroe de la lucha a muerte contra el feudalismo?

Exacto, ¿pero las revoluciones se sumarán a los estragos realizados por la industrialización, con las guerras coloniales, la guerra mundial, el imperialismo? ¿Pondremos el acento en la acumulación de las riquezas o sobre los conocimientos? ¿No terminaremos en la apología de lo real, del *statu quo*, de la importancia de los grandes países industriales? La hipótesis no tiene nada de inocente y no es inofensiva. ¿No será que ingresa en una estrategia, con apariencia de cientificismo? ¿Cuál? Es fácil responder. La tesis del crecimiento indefinido según la cual la producción y la productividad pueden y deben aumentar indefinidamente, esta tesis, en apariencia científica, es una ideología con el mismo derecho y de la misma manera que el liberalismo en el curso de los siglos XVIII y XIX. ¿A quién sirve? A los países más industrializados y a su estrategia. La ideología mantiene en su órbita a los países más débiles y menos desarrollados y les propone los mismos objetivos, inaccesibles para ellos.

La tesis es aún más pérfida si se considera que la inversa (limitación del crecimiento, de las necesidades, de los objetivos económicos) no es menos sospechosa. Y que la senda que invita a asegurar el desarrollo, al que distingue del crecimiento, esta vía debe buscarse, y no se define de antemano.

21. Ilusión histórica

Los marxistas han vivido una ilusión que ellos alentaron. Han olvidado, han silenciado las incertidumbres y fluctuaciones de Marx en lo que concierne a la historia. Hacia 1844-45, Marx identifica la historicidad con la producción en sentido restringido, en la concepción filosófica heredada de Hegel: la pro-

ducción del "hombre" por sí mismo, su autocreación (liberada por Marx del poder monárquico y divino de la Idea). En ese contexto, el materialismo histórico tiene un sentido estrecho e impreciso. Luego, Marx duda y retira a la historicidad sus privilegios. Frases y fórmulas sorprendentes comienzan con: "La historia no es sino. . ." Esta no es más que la actividad "del hombre" persiguiendo sus propios fines; "el hombre", es la masa. En y por la historia, en el teatro de la historia, las masas intervienen y actúan. La historia no hace nada. Antes bien "el hombre" real y viviente es el "que actúa y lucha" (cf. *La Sagrada Familia*). Mas, según la *Ideología Alemana*, la historia sólo es la sucesión de las generaciones. . .

Debía haberse impuesto una gran prudencia en lo que concierne al materialismo histórico. Este oscila también, entre la tautología (generalidades vacías) y la analogía (los acercamientos entre esto y aquello, sociedades o regímenes y sistemas políticos). O bien se declara que en el curso del devenir aparece algo nuevo y que en esas inovaciones se revelan capacidades humanas, "facultades". Evidencia que no lleva lejos. ¿No es poco más o menos lo que había dicho Hegel? De manera que el materialismo histórico se diferencia escasamente del hegelianismo (salvo en lo que lo invierte y anuncia el fin de lo que para Hegel, coronaría la historia: el Estado). O bien se carga el acento sobre el trabajo, sobre el trabajador, sobre la clase obrera (no como negatividad, sino como positividad), sobre la economía política y la producción en sentido estricto; se trata entonces de interpretar la historia, de descifrarla en función de este conocimiento ya especializado.

En lugar de reconocer esas incertidumbres, de perseguir la elaboración de una doctrina de/sobre la historia, la mayoría de los marxistas han dogmatizado. Las oscilaciones del materialismo histórico han desaparecido, compensadas y encubiertas por un barniz filosófico. El materialismo dialéctico, en tanto que sistema filosófico, formulaba las leyes del devenir erigiéndose con ello por encima del devenir, en una verdadera trascendencia (la de la institución filosófica y del Estado). El no se refería a la lógica ni a sus problemas (coherencia del discurso), ni a la problemática de la historia. Lo que satisfizo

a todo el mundo: autoridades políticas e institucionales y hasta a los filósofos. Su autoridad dogmática se fortalecía de dos maneras: la ilusión histórica (el apoyo de la historia) y la ilusión institucional (el poder político erigido en criterio de verdad).

22. Historicismo

Este término se vincula con un matiz peyorativo respecto del pensamiento de Antonio Gramsci. ¿Es injusto? Realmente. El historicismo de la mayor parte de los historiadores es mucho más miope que el de Gramsci. Se advierte menos. La doctrina de Gramsci se declara política.

Hacia 1925, Gramsci trataba de resolver los problemas políticos de Europa occidental, teniendo en cuenta la experiencia soviética, sin seguir pasivamente ese modelo. Dejemos de lado las condiciones específicamente italianas y los problemas históricos particulares de Italia que Gramsci tomaba en cuenta (en especial el gran problema de las relaciones entre el norte y el sur de la península). Para Gramsci, la experiencia italiana no desaparecía ante la importancia y la magnitud históricas de las experiencias soviéticas. Estimaba que la acción y la estrategia políticas no podían descuidar la complejidad de cada sociedad, la ideología, las relaciones entre ellas de todas las clases (con sus aspectos ideológicos), las tradiciones (comprendiendo las tradiciones religiosas), etc.

Gramsci procuraba prever y preparar las condiciones en las cuales la clase obrera podría ejercer su *hegemonía.* Por ese vocablo el pensador marxista designaba una versión occidental de la dictadura del proletariado. La hegemonía de una clase implica que involucra otras clases y fracciones de clases en la construcción de una sociedad, con todo lo que comporta una sociedad: cultura, transmisión del saber, pedagogía, escuela y universidad, arte y creación estética, moral. Para ejercer la hegemonía de la clase obrera, es necesaria, sino suficiente una condición: el Partido, nutrido de teoría, perpetuamente enriquecido por la investigación en el plano

intelectual. En una palabra, Gramsci trataba de reencontrar o más bien crear el sujeto (histórico y político: el pensador colectivo, el "*Nous*" organizador de todos los grupos sociales, liberándolos de los límites y de los horizontes estrechos de la burguesía). Para Gramsci, el sujeto histórico no era el Estado. Ya no era el monarca. El vislumbraba la constitución del Bloque histórico, vale decir, de un sistema de alianzas políticas centradas en torno del proletariado. Bloque histórico por consiguiente, en el sentido exacto de los dos términos: un contrato de alianzas firmes basadas en la historia, esto es, en las clases y la estructura de clases de la sociedad.

a) Puede acusarse a Gramsci de subjetivismo. La ideología y el conocimiento no se distinguen en él. Estas se mezclan en la filosofía y el filosofismo historizante; todo pensamiento no es más que un medio para el pensador colectivo, un momento y un intermediario para el Sujeto histórico y político.

b) Sin embargo, esta acusación es injusta, pues hubo allí una admirable (y desesperada) tentativa para concebir el papel hegemónico de un partido de la clase obrera en las condiciones de Europa occidental.

c) Esta tentativa se sitúa entre la revolución de Octubre y el stalinismo. En esa época aparece rica de sentido. Más rica que la de Georg Lukács que construyó una "conciencia de clase" abstracta, que fracasó. El stalinismo implica el fracaso y la condena. Lo que confirma un juicio muchas veces formulado. El stalinismo *clausura* la historia (si hay "clausura"). Simultáneamente pone fin a la historicidad y al historicismo.

d) En la medida en que hoy pueden concebirse las alianzas políticas, trátase de fracciones de clases (intelectuales, estudiantiles, obreros de industrias recientes, la juventud obrera, etc.). ¿Es aún el bloque histórico? ¿Cómo esas alianzas no se limitarían a una coyuntura? ¿Se trata en verdad del "sujeto colectivo"?

23. Historia y movimiento dialéctico

Supongamos que fuerzas reales, materiales o sociopolíticas, se hallan en tal situación, dentro de un vínculo determinado, y que se enfrentan. El conflicto pasa por fases: latente, virtual; luego franco y brutal, llegando desde luego hasta la lucha. Una de esas fuerzas vencerá, la otra será vencida. La situación habrá cambiado: sucedió algo, un acontecimiento o una sucesión de acontecimientos, que produjo consecuencias para los interesados. Semejante movimiento dialéctico (conflictual) ¿puede llamarse "histórico"? Efectivamente.

Si el movimiento dialéctico produce (engendra) una historia y una historicidad, la argumentación inversa (que partiría de la noción de historia para culminar con el movimiento dialéctico) no tiene nada de evidente. En verdad, es una definición de la historicidad lo que se ha postulado al proponerse la teoría general del movimiento dialéctico, en su origen teoría filosófica (Hegel), pero que se desprende de la filosofía sistematizada para vincularse con la lógica general.

¿Por qué no retener esta posición hegeliana del problema, modificado profundamente por la crítica marxista? ¿Por qué no definir la historicidad y la historia comenzando por la lógica general y la lógica dialéctica, continuando por la teoría de las contradicciones dialécticas? Hipótesis tentadora.

Las dificultades son:

a) En la situación de enfrentamiento ¿quién empieza el combate? ¿Quién lanza el desafío y qué lo alienta? Con estas preguntas se pasa de la historia al análisis de las estrategias, cuya relación con la historia no está elucidada. ¿Cómo descifrar fuera de tiempo los mensajes de actores o agentes históricos? Sobre todo luego, ¿quién lo conduce y por qué? Según Hegel, el vencedor ha aceptado la lucha a muerte; la conduce sin consideración cuantitativa (recursos, relaciones de fuerzas "reales") porque ha aceptado la lucha a muerte. ¿Esto es exacto? Para Marx, cuando el proletariado toma a cargo la negatividad hegeliana, por definición acepta la lucha a muerte. Pero ocurre que Marx supone que la clase obrera tiene otras razones para actuar, más "positivas", otros medios y otros

fines. Nietzsche, en fin, busca saber cuáles son las virtudes que sirven al vencedor (por ejemplo, la de soportar los sufrimientos de la lucha) y cuáles son los valores que la sostienen.

b) La relación entre el movimiento dialéctico y la racionalidad en la lucha a muerte, en consecuencia, permanece confusa. La racionalidad del movimiento dialéctico supone que las contradicciones corresponden a una problemática (a un problema o a varios problemas entremezclados pero determinables), que la solución emerge en el curso de la lucha y sale del conflicto, que esta solución supera los términos y datos del conflicto resolviendo siempre el o los problemas. ¿Se impone esta versión optimista de los movimientos conflictuales? ¿La humanidad no se plantea en el curso de su historia sino los problemas que puede resolver históricamente? Si la historicidad se define dialécticamente, pudiera ser que algún día el movimiento dialéctico, al definirse, involucre la historicidad.

24. Trastrocamiento del hegelianismo

Hegel ha dado una respuesta ingenua al ingenuo interrogante: "¿Qué es la historia y la historicidad? ¿Quién las realiza?", pero bien disfrazada por una sutil elaboración, que encubría en sí misma la versión trágica de la historia, la lucha a muerte. En él la filosofía (y por consiguiente, el filósofo) hace la historia. Es verdad que el filósofo no interviene en forma directa. Inmediatamente no es ni el agente (actor, el que actúa), ni el autor (el escritor, el que escribe las crónicas), sino que se esconde detrás de ellos. ¿La razón filosófica no es idéntica a la que opera en los acontecimientos? La primera implica/explica la segunda. Si el filósofo no es siempre el primero que habla, si a veces llega después de las batallas, por lo menos es el que habla, enuncia lo realizado, denuncia las razones, anuncia lo posible. El es quien extrae los grandes trazos de lo "real" que así se ha formado. En otros, los detalles de ejecución, las ilusiones y los errores. Hegel no hubiera utilizado en contra de Napoleón las mez-

quindades, el pillaje, los favoritismos y nepotismos. Hegel sabía que el *Weltgeist* se encarna en un hombre, lleva pantalones, tiene necesidades fisiológicas y otras: debilidades. El doble aspecto del *Weltgeist* en nada le impide dirigir la historia e ir donde ella lo conduce. Si el historiador encuentra los aspectos mezquinos de la historia, si no hay héroes para su valet, el filósofo no incurre en este error en sí mismo mezquino. Igual que el actor, ve lo grande.

¡Ingenuidades filosóficas! Marx replica mostrando que la historia ha hecho la filosofía y no a la inversa. La razón filosófica elabora, elucida la razón práctica (la razón que constituye la práctica social, y en especial la práctica industrial). En la base de esta razón, en su fundamento, existe la producción en todos los sentidos del término (sentido amplio: la producción de obras, la producción de lo "humano" y de su mundo por la acción de los hombres en sociedad; sentido estricto: la producción de productos por la mediación de técnicas y conocimientos).

Sí, pero el interrogante del fin permanece en pie y en consecuencia no está resuelto. ¿Fin de quién y de qué? ¿De la filosofía? ¿De la historia vinculada con la filosofía? ¿Continuación de la filosofía sin la historia? ¿O de la historia sin filosofía? ¿Ambas conjunta y/o concurrentemente? Un siglo más tarde, así se formula la problemática.

25. Historia y escritos

¿La historia no sería lo escrito? Admitamos. Continuemos la hipótesis. ¿Lo escrito? Es lo que puede escribirse, lo que ha sido retenido para escribir, lo que ha sido hecho para permanecer escrito. La gesta. Lo notable. Las gestas de los notables. En cuanto a la palabra, se esfuma en el aire. Efímera. *Scripta manent.* Pasado el tiempo hacemos decir a la palabra lo que queremos.

Debemos considerar: lo escrito como anotación de lo notable (actos notables). Lo escrito, lo inscripto, el poder, van juntos. No olvidar el lado engañoso de lo escrito, su inteligibilidad ilusoria, su falsa transparencia, la magia de la evocación escrita. A partir de lo escrito, se (el lector) ve el pasado como un cuadro ya terminado, pero con la ridícula impresión de estar destinado a hacerlo.

Luego, la historia y lo histórico en tanto que sistema sospechoso. Las ilusiones históricas de la escritura: no sólo la transparencia ilusoria sino la recurrencia (del tiempo, de la regresión, de adelante hacia atrás).

En definitiva, lo realizado que desaparece en y bajo el documento. El testimonio llamado histórico considerado como el destructor (más por ilusión que por engaño) del Tiempo. La ideología que adquiere autoridad y fuerza de ley en y por la escritura. Que adquiere consistencia y coherencia por acudir a la recurrencia y a la repetición.

El *establishment* en y por la historia, etc.

26. Escribir y hacer

El historiador profesional, en el cuadro de la historia institucionalizada, puede creer que escribiendo hace la historia. Un "hecho", un acontecimiento, un acto devienen históricos cuando han sido seleccionados, aclarados, admitidos por los profesionales. ¿Según qué criterios? Según los criterios metodológicos ("científicos") que ellos han regulado. El biógrafo hace (o destruye) al héroe. El cronista hace (o elimina) el acontecimiento. La acción histórica se revela en lo inscripto, en lo escrito, en el trazo, y por consiguiente, en ese trazo en segundo grado, la historia escrita por el historiador. La división del trabajo intelectual, fijada por las instituciones "científicas" que operan por lo escrito sobre lo escrito, funciona eficazmente. ¿No es éste un hermoso ejemplo del poder de lo escrito y la escritura, según se comprueba, ya para felicitarse por él, ya para juzgarlo con reticencia, pero raramente para llegar al extremo de la crítica radical?

Entiéndase, la historia (ciencia) encarada como profesión organizada e institución establecida en terreno cultivado (rodeado de postes y alambre de púas). La ciencia quiere entonces

pasar por filosofía. Pero aquí reside el punto débil, la abertura (que ninguna cerradura llega a clausurar) de la barrera. Por una curiosa inversión, ocurre que los historiadores reconocidos secretan una filosofía (Toynbee, Spengler, etc.), es decir, una ideología, que hace repercutir la discusión entre los historiadores, pues los filósofos encuentran que esta filosofía es un tanto endeble. Ellos mismos hallan su piedra basal en la historia de la filosofía. Allí se adhieren y se encarnan a continuación de Hegel, mas ya no encuentran articulación entre la historia de la filosofía y la filosofía de la historia.

De tal manera, el poder de la escritura en sí mismo se limita. Quisiera ser mágico, pero la magia pertenecería más bien a la palabra y lo escrito mata el encantamiento (para reemplazarlo por la tiranía de la cosa). Así, el hacer por lo escrito remite al hacer por el acto y la palabra; así sucesivamente. Sin fin.

27. Los grandes hombres

Al hacer la historia, a veces escribiéndola, inventándola a su manera (cada uno según la suya, muy personal), los grandes hombres históricos han doblado las campanas de la historia. Esto es lo que Hegel pensaba y decía de Napoleón, juzgado por el filósofo el 13 de octubre de 1806. En términos nietzscheanos puede decirse que la historia realizó su autodestrucción por y a través de los grandes hombres históricos (aunque los grandes historiadores ignoren esta muerte). ¿El más grande? Stalin. No obstante, si la posteridad se digna escribir la historia de la autodestrucción de la historia, no excluirá ni a Hitler ni a Mussolini. Tampoco a Churchill y al general De Gaulle. Esta lista no es exhaustiva y no supone que afecte a estos "grandes hombres" el mismo coeficiente de historicidad. Todo sucede como si ese conjunto de hombres históricos, desigualmente dotados, de diferente actuación, que han conocido éxitos y fracasos desiguales, hubieran realizado la historicidad. Stalin ha consumado el descalabro (relativo: histórico) de la revolución, en y después de la Segunda Guerra

Mundial. Ha legado a las generaciones futuras una obra colosal: una Rusia que se piensa históricamente y no parece verse jamás en donde está y tal como es, donde reina (salvo en algunos intelectuales) una falsa conciencia institucionalizada, dogmática, o más bien, ultradogmática, formulada en vocabulario marxista con menosprecio de toda veracidad y verdad. Y que señala la voluntad de poder tal como Nietzsche, ese maldito, la ha definido.

Ultima paradoja: cada uno de esos autores de historia, que la han destruido y por los cuales ha sido destruida, no ha tenido ningún conocimiento, ningún sentido de la historia. Todos creían en su estrella, en su genio, en la eternidad de su misión y de su pensamiento. Y de su patria. Ellos veían la historia como místicos, como emocionales ultranacionalistas. ¿Ideólogos? Tampoco. Empiristas maquiavélicos empujados por una pasión. Por eso se han desmentido al hacer la historia. Dejan despojos. Nos dejan sobre ruinas.

Los sociólogos han hallado un nombre para designar a esos hombres de Estado. Los llaman "carismáticos". La magnificencia de imágenes adheridas a esa bella palabra disimula la pobreza del análisis. El hombre llamado "carismático" sabe identificar el Estado con su persona, ocultando su persona en el Estado. Asimismo sabe servirse de la historia trayéndola hacia sí, vale decir, empujándola a su desaparición.

28. Historia y sociología

La prioridad y la primacía de la historia, su hegemonía, que Marx después de Hegel intenta proclamar, no pudo mantenerse. Se dirá que entonces han emergido las otras ciencias de la realidad "humana" o "social", han hallado su código, delimitado sus campos, determinado dominios, métodos, objetos. En verdad el reino sin división de la historia, desde Hegel y Marx, no era más que una ficción legal en el conocimiento. La historia hegeliana compartía la soberanía con la lógica y la ciencia de la naturaleza, Sagrada Familia o Santa Trinidad de la última filosofía. Después hubo por ello conflicto en

Marx, entre la historia como guía, la economía política como ciencia, la política como estrategia. Validas de ese conflicto, las otras ciencias han realizado su promoción.

Consideremos la sociología. Tenía su sitio, su lugar, al lado de la historia. Nació más o menos al mismo tiempo como "crítica de izquierda" de la sociedad que nacía de la historia (cf. Fourier y Saint-Simon). Sin embargo, esta ciencia que pretendía ser y se aceptaba como especializada, jamás ha podido definir verdaderamente su ámbito teórico ni su ámbito social. Separarse de la historia significaba arrojar la sociología hacia la filosofía. Acercarse a la historia conducía a que la sociología aceptase tal concepción de la historia que refutaba a la sociología. Ni la sociología, ni la historia han obtenido un "código epistemológico". ¿Qué puede ser la sociología, sino refutada-refutante, vale decir, lugar y terreno donde se expresan (se dicen, se declaran) todas las contradicciones de la sociedad, esto es, en fin, sin código definitivo? No ha podido constituirse e instituirse una relación dialéctica entre la historia y la sociología (Georges Gurvitch), tan cierto es esto que el movimiento dialéctico implica conflicto y asimismo unidad.

Resta una perspectiva: sociologizar la historia, historializar la sociología. Que se ponga fin a la historia "historizante" pero también a la sociología que rechaza la densidad histórica, mientras que la dimensión temporal, por así decir, quiere atenerse simplemente a su objeto.

¿Por qué no? Tendremos pues una sociología histórica, pero también una psicología histórica, una economía histórica, etc. Este compromiso no termina con la problemática de la historia. ¿Sólo se trata de determinar su ámbito epistemológico (lo que permitiría concebir mejor el ámbito de las otras ciencias especializadas)? No. Esto significa plantear el problema dentro de una sistematización no explicitada, una especie de neokantismo en donde la conciencia se define por categorías, donde la problemática que concierne a "la cosa en sí" es rechazada. El conocimiento y su ámbito teórico se concebían a partir de la suma de las categorías filosóficas y científicas (matemáticas, físicas, históricas, sociológicas, etc.).

Lo que ratifica y fija el *statu quo*, esto es, la división del trabajo institucionalizada.

29. Crítica de la "historia"

Con frecuencia el pensamiento crítico se circunscribe a la crítica de la enseñanza de la historia, como discurso en segundo grado, definiéndose el primero como discurso de los historiadores sobre la acción histórica, presente o ausente.

En efecto, no es difícil comprobar que la historia, tal como se la enseña (desde la enseñanza primaria hasta la universidad) consiste en un discurso ideológico, en una disciplina de ejemplares, en un arte oratorio que prolonga:

a) *el humanismo clásico*, con sus héroes, los de las bellas épocas y los de los períodos menores en que el historiador extraía lecciones de los fracasos y las enseñanzas de las decadencias;

b) *la moral cívica*, la de las clases medias (laico-teológica, la que va del radical-patriotismo, llamado de izquierda, al radical-nacionalismo, llamado de derecha, en Francia) en que el historiador expone el nacimiento, la juventud, la madurez, la edad adulta de Francia y que presentaba entonces una continuidad fabricada para la circunstancia y un organicismo apropiado (saltando por encima de los modos y relaciones de producción y las discontinuidades);

c) *el enciclopedismo*, que subordina las contribuciones de las otras ciencias al panorama histórico, mientras el historiador tiende, por un lado, la mano a la antigüedad grecoromana (que Francia hereda), y por el otro, al mundo moderno en el que Francia juega un papel privilegiado.

Resulta claro que ese saber institucional no comporta un conocimiento del tiempo (del devenir), al que no logran captar ni las fechas, ni una cronología, ni los relatos, ni una continuidad lineal, ni un organicismo evolutivo, ni, a la inversa, "períodos" separados por cortes absolutos.

Estas notas ponen el acento sobre el aspecto ideológico del discurso histórico. No resuelven el problema esencial:

"¿Qué es la historia y la historicidad?" Ellas no contienen el principio metodológico para una renovación del pensamiento histórico. La pedagogía discutida de tal manera sin duda no es sino una degradación de la pedagogía concebida anteriormente, o soñada, a partir del gran Saber de la Mayéutica identificada con la historia. Ninguna crítica parcial da cuenta de este deterioro.

30. La historia como problema

¿Quién ha postulado concretamente, es decir, prácticamente, el problema moderno de la historia y la historicidad?

La revolución de octubre debía verificar teórica y prácticamente, en las perspectivas marxistas-leninistas, la historicidad definida por Marx. Ahora bien, la revolución de 1917 precisamente ha desmentido esta concepción. Esta ha trastornado el mundo capitalista pero no lo ha destruido. ¿Por qué Alemania, el país más industrializado de entonces, con la clase obrera más fuerte y mejor organizada, no ha seguido la vanguardia revolucionaria surgida en un país menos industrializado, menos avanzado? ¿Por qué la clase obrera alemana ha respondido de manera conformista y lassallista a la exigencia de la lucha a muerte? ¿Por qué una minoría aislada se ha lanzado, y sola, a la lucha? ¿Por qué los campesinos, al comienzo fuerza de apoyo, devinieron los principales agentes históricos de la revolución "proletaria"? Puede responderse históricamente (explicar), ¿pero no es ya ésta la autodestrucción de la historia en el sentido de Marx? Además, la revolución de 1917 ha tenido consecuencias demasiado conocidas: el stalinismo, la reafirmación del Estado, la constitución de la *política absoluta*, el advenimiento de la era estratégica. Sin olvidar la ideologización del pensamiento que pretende descender de Marx, el filosofismo que reina juntamente con el cientificismo, el tecnicismo, el economismo; y la más dura y estúpida presión para disimular precisamente que se utiliza el marxismo y su transformación en lo contrario. Semejante operación supone que el poder del Estado apresa

a los que lo denuncian y hasta a quienes un día podrían denunciarlo. Por primera vez "los hombres" han querido saltar de la necesidad a la libertad y hacer conscientemente su historia. Por última vez (¿será en realidad la última?) han hecho ciegamente su historia, las acciones y los acontecimientos históricos teniendo consecuencias imprevistas y contrarias tanto a las intenciones como a los objetivos. De esta prodigiosa pulsación creadora, el fracaso (si se quiere ser conciliador: el casi-fracaso) tiene un sentido excepcional. ¿Qué es en el presente la historia? El mundo se disocia: socialismo, neocapitalismo, tercer mundo. Diversas estrategias se enfrentan. Por lo menos tres: americana, soviética, china. No es seguro que el proletariado como clase tenga su estrategia. La historia "mundial" debía crear el mundo: y ese mundo no aparecería como "mundial" sino en la separación y el enfrentamiento. La clase universal (según Marx: el proletariado) no puede organizarse mundialmente. No es ella la que crea la "mundialidad". ¿Esta mundialidad no va a realizarse contra la historia (lo que no significa sin historia, sino sin unidad y racionalidad precisamente histórica)?

Las estrategias suplantan a la historicidad. La relación entre "estrategia" e "historia" permanece oscura, pero sin duda torna problemática la historia. Los juegos de estrategias difícilmente permiten contarse, sobre todo cuando los que participan son más que dos. La formalización para tres se torna difícil, y la parte de lo imprevisto (previsible como tal), considerable.

31. Los campos ciegos de la historia

No hablemos de los "enigmas", de las sombras que se deslizan o manejan los historiadores. Fuera de esas zonas, la historia enceguecía y enceguece aún. Aclara algunas cosas de manera enceguecedora, y disimula u oculta otras.

La historia, por ejemplo, se ha desprendido del evolucionismo y del organicismo extraídos de la filosofía (o de otras ciencias, también ellas impregnadas de filosofismo: la biología,

entre otras) para ligarse con la economía, para proclamar la importancia de los fenómenos y "factores" económicos. Tesis injustamente puesta bajo el patronazgo de Marx, pues en especial el economismo no puede definirse sino como revisión debilitada y versión unilateral del materialismo histórico; es una ideología complementaria de un filosofismo abusivo.

En Francia por tal causa la historia de los historiadores está articulada con las preocupaciones de orden industrial. Los libros de los historiadores, como los de los geógrafos, están llenos de detalles sobre el nacimiento y el crecimiento de la industria, sobre los recursos y los centros de exportación, sobre el mercado nacional y mundial. (Siempre sin llegar al fondo de esas preocupaciones; ha sido necesario el pensamiento del historiador marxista anarquizante Daniel Guérin para elucidar la política de la Revolución Francesa en función de la situación económica, del mercado mundial, de la revolución industrial en Inglaterra).

A través de esas obras, con frecuencia muy importantes, los problemas de la industrialización han alcanzado la importancia y la escala llamadas "históricas". ¿Dónde se sitúa el "campo ciego", ya que ese sector, tanto tiempo en la sombra, está inundado de luz?

La ciudad y los centros urbanos, la relación dialéctica "ciudad-campo", sus modalidades diversas y sus transformaciones, las funciones urbanas, las formas y estructuras de la realidad urbana, quizá en el presente sea éste el campo ciego de la historia. Ciego, porque está en la sombra y aquí y allá salpicado de claridades brutales. La historia de los acontecimientos acontece al margen de la problemática urbana. Una presentación de la Comuna de 1871 como primera revolución urbana no ha gustado mucho a los historiadores especializados, sean o no sean marxistas. En cuanto a la historia "institucional" ésta se alza al nivel del Estado y allí permanece, trátese de la historia de las instituciones o de la historia como institución. Lo que marcha junto. Esta historia penetrada de ideología, con toda buena conciencia y/o inconciencia, propone normas y modelos. En tal sentido, hace falta una revolución teórica para poner fin a los campos ciegos, destruyendo lo

"histórico", vale decir, el fetichismo de la historia ligado al del Estado.

32. Historia y causalidad

Una historia "causal", ligazón racional y conocimiento objetivo de causas históricas, ciencia que tiene por objeto los hechos eslabonados según leyes y que constituye series bien determinadas, siempre ha sido una caricatura de historia: una física social (que tiene por modelo, como en tiempos de Saint-Simon, la física del siglo XVIII). Esta concepción bastarda, diciéndose objetiva, permitía tejer la historia al historiador, elegir la trama y la malla, seleccionar las series causales según su ideología, en gusto, en una palabra, su subjetividad. De allí que oscile esta reflexión histórica, adherida a la causalidad, entre el positivismo y el subjetivismo, entre el impresionismo y lo imaginario. Tal concepción metodológica y teórica nada tiene en común con el pensamiento de Marx, aunque se haya agregado un "determinismo histórico" (o económico) del que no hay huellas en él. Por lo contrario: Marx manejaba la racionalidad subyacente en la historia sin reducirla a una causalidad. Marx introducía en la historicidad un fin sin finalidad (por cierto una "causa final"). Y esto desde la concepción del fin revolucionario y desde la instauración del método (analítico-regresivo en su primer momento, progresivo-histórico en su segundo momento: el capitalismo permite comprender y exponer la Edad Media, de la que salió y marcó el fin, no a la inversa). Asimismo, Marx parece haber reencontrado la teoría más profunda de la causalidad, la de Aristóteles. En sus investigaciones y trabajos históricos, la causalidad es concebida de manera amplia y ligera, dialectizando la doctrina aristotélica de las causas múltiples. En el encadenamiento de las causas eficientes (determinismos), Marx introducía formas y causas formales. El valor de cambio (la mercadería) actúa históricamente como una forma de relaciones con su contraparte: el contrato, lo que en nada excluye el análisis de causas materiales (económicas).

La concepción mecanicista de la historia tenía una ventaja: clara, simple, en la escala de la racionalidad analítica (cartesiana), ella se vinculaba con una concepción clara y simple de la acción histórica. El "agente" (la clase, el partido) atrapa un eslabón de la cadena, el buen eslabón en buen momento (papel del jefe y de la ocasión), tira con fuerza; la cadena funciona. Puede preguntarse cuál ha precedido al otro: la concepción mecanicista de la acción política, o el concepto mecanicista de la historia. Se vuelven a juntar en un carácter unitario, coercitivo, centralizador.

Hoy la historia ya no está ahí. El historiador, especialista en tal período, ya no pretende inspirar la política. La historia se fragmenta, en tanto que disciplina. Sin embargo, para el análisis de la menor parcela del tiempo y del espacio histórico (tanto como pueda hablarse de él), el historiador tiene necesidad de todos los otros especialistas, del economista, del demógrafo, del psicólogo, del matemático, del versado en estadísticas, del sociólogo, etc. Por otra parte, esos especialistas están en esto en el mismo punto, o poco más o menos.

La crisis del determinismo histórico ha devenido una crisis de la historia como ciencia y más aún como modelo de acción. Y no es más que una crisis entre otras. Comprendida en ello la crisis del saber científico (a la que se pone remedio por la búsqueda del puro y absoluto cientificismo, búsqueda mortal de un absoluto mortal) que comprende la crisis de la enseñanza (de la historia, de la sociología, etc.). El enciclopedismo se descompone; el saber está destrozado. ¡Pero el saber de cada trozo implica, llama, exige, un saber enciclopédico!

Unica vía: centrar momentáneamente (por un momento) el saber en torno de una problemática y no en torno de un logro definitivo. (Por ejemplo: la problemática urbana, en la cual la contribución de la historia y del historiador sería importante sin que por ello sea capital; el aporte del demógrafo, del economista, del sociólogo tiene la misma importancia.) Aquí mismo se ha jalonado tal propósito: centrar (momentáneamente) la meditación, la investigación sobre lo social y lo mental, en torno de un problema: el fin de la historia.

33. Ilusiones y sofismas

El mejor análisis de la relación causal sigue siendo el de Aristóteles (que distingue la causa material, la causa eficiente, la causa formal y la causa final). ¿Podemos aplicarlo a la historia? En efecto. Retomemos la cuestión:

Causas materiales: los determinismos parciales, el "factor" geográfico, o geopolítico, la economía y la producción (en la acepción restringida de ese término), el nivel de las fuerzas productivas, los recursos y sujeciones de la economía. *Causas eficientes*: los acontecimientos, las actitudes y voliciones, los actos de los gobernantes y agentes políticos, las ambiciones. *Causas formales*: las formas diversas, desde las formas institucionales y contractuales adoptadas por las relaciones sociales hasta la exigencia lógica de coherencia en el establecimiento de los sistemas o subsistemas de decisión, de valores, de conductas. *Causas finales*: los objetivos, las estrategias, los cálculos profundos o superficiales de los dirigentes (y por consiguiente de las clases sociales).

Con todo, en esta presentación, el esquema aristotélico ya no basta. Este exige una dialectización. Si se cambia cada parte de este esquema en categorías definidas y definitivas, se cristaliza la razón aristotélica en un neokantismo; las categorías sistematizadas modifican los hechos y los clasifican. Entre las causas materiales, se cuentan varios determinismos parciales cuyas interacciones dejan un amplio margen al azar; por donde se introduce una relación dialéctica: necesidad-contingencia. De igual manera la relación entre la forma (las formas) y el contenido (los contenidos) sólo deviene concreta concebida dialécticamente. Ninguna forma (lógica, contractual, etc.) se adecua al contenido y a la inversa; lo que produce la contradicción dialéctica en el esquema.

El esquema permite comprender algunas ilusiones y sofismas. ¿La "causa final"? ¿Qué se entiende por ello? ¿Es la meta o bien el resultado final de una sucesión de acciones y acontecimientos llamados históricos? Lo sorprendente del examen son las divergencias, es decir, las contradicciones, entre los objetivos y los resultados. Una política persigue el

fortalecimiento de un Estado, el acrecentamiento de su poder; ella provoca su decadencia. ¿Qué pretendía Napoleón? ¿Exactamente lo que hizo? ¡De todas maneras, no quería su fracaso!

Según Marx, sólo la intervención masiva del proletariado como clase puede aproximar los objetivos y los resultados, produciendo así una racionalidad superior que realiza la historia. Ahora bien, esta hipótesis por lo menos no está verificada por completo. Esto, en cuanto a las ilusiones históricas. En cuanto a los sofismas, se producen porque equivocadamente se toman causas por razones y resultados por metas. El pueblo, la clase obrera misma quisieron muchas veces la libertad. Alcanzaron el crecimiento económico. ¿Esa era la causa de sus acciones? ¿La razón? Ni uno ni otra. El sofisma histórico acentúa el papel de la ideología, la que permite maniobras, *sustituciones* (de causas y efectos, de razones y objetivos). Mas es entonces que hay que afinar el esquema en el punto en que esas distinciones causales se confunden.

34. Historia e inconciencia

Para salvar la historia, recordando su carácter ciego, según Marx, ¿por qué no remitir la historicidad a la inconciencia? ¿No existe el *Aquí* para acoger todos los problemas? ¿No es el lugar privilegiado de las dificultades, el que las recibe y las embalsama o las sepulta? ¿Acaso después de la muerte de Dios y del desengaño de la religión, no es el nuevo opio de los pueblos?

Pero las dificultades renacen:

a) ¿A qué conciencia atribuir la historicidad? ¿A lo inconsciente de las estructuras mentales que operan desde los orígenes de la humanidad, orígenes conocidos por la antropología? ¿O bien al inconsciente de una libido omnipresente? En ambos casos la historicidad se confía a un pensamiento infrahistórico (y no suprahistórico).

b) ¿La historia y la historicidad podrían comprenderse como ocupación seguida de iluminación (si así puede decirse)

de los campos ciegos? En primer término, la naturaleza, luego la sociedad en general, después lo económico y lo político y finalmente lo psíquico habrían existido largamente antes de ser descubiertos. El proceso, en sí mismo elucidado, nos diría lo que se oculta bajo la historicidad vulgar; la historia latente bajo la historia manifiesta. ¿Mas no se trata de reducir, ahora y siempre, la historia general a la del conocimiento? Este enfoque de especialista, o de filósofo, no otorga más que la moneda menuda del hegelianismo. La representación de "napas" sucesivas de lenguaje, de actividades, a veces perforadas por la luz de la inteligencia, sólo satisfacen a ese intelecto que se erige en maestro del tiempo, sobre el modelo del Estado y que tarde o temprano éste recupera.

35. ¿Historia latente? ¿Historia manifiesta?

Hipótesis: Bajo la historia concebida, escrita, representada, no sucedería otra cosa: ¿historia concreta? ¿En y a través de la historia oficial, manifiesta, no estaría la historia latente? De manera que el campo ciego de la historia (y de los historiadores), sería la historicidad misma, falsa luz, falsa conciencia, campo de sombras, ilusorio dominio del tiempo a través del pensamiento.

Remitir el tiempo y la historia "en profundidad" a lo inconsciente, sería distinto que afirmar: "La historia verdadera, es la historia de lo inconsciente." Habría que aclarar, sacar a luz esta historia oculta. Esto sería el fin de la historia, pero sólo el fin de la historia representada (las representaciones históricas), la historia que se hace revelando algo que no son las representaciones sometidas a las leyes de coherencia o de analogía e identidad.

Hipótesis seductora, pero:

a) ¿Cuál sería esta historia abismal, más acá o más allá de la significación y del sentido, de lo inmediato y de lo mediato, de la causalidad y de la finalidad? Esta historia subterránea, esta aventura teórica, ¿no es la puerta abierta a cualquier mistificación? Ya ciertas ideologías pretenden que

la historia "real" o "verdadera" es la historia del erotismo, que las mujeres han hecho la historia, que las profundidades psíquicas, místicas y misteriosas han orientado el tiempo...

b) Desde que se condena la re-presentación en lugar de someterla a una crítica (en tanto que ideología), ya no se sabe a dónde se va. No nos contentamos con destruir simultáneamente el sentido, la finalidad, la virtualidad, sin más examen. La historia deviene historia de cualquier cosa y es la degradación del pensamiento histórico, no su renovación o su metamorfosis.

36. La historia abismal

Podemos suponer que los tumultos de la historia, los grandes espectáculos guerreros, religiosos o políticos, los despliegues de fuerza y de astucia, no han sido y no son más que una máscara: una manera de ocultar algo, de enterrar un terrible secreto, de desviar los pensamientos. ¿Qué secreto? ¿Qué insoportable verdad? ¿Qué sentido o qué ausencia de sentido? ¿Y si hubiera sido necesaria la historia entera para llenar el hastío? ¿Y si la especie humana, fracaso de la naturaleza (mientras que los filósofos se esfuerzan por presentarla como su éxito) debiera desaparecer? ¿Si la conciencia fuera una desdicha, un error irreparable? ¿Y si lo que llamamos "historia" no fuera más que entretenimiento y extravío?

Podemos suponer también que las bellezas del arte revisten de ilusiones la fealdad de la vida, del mismo modo que la tragedia transforma los dolores de la existencia. ¿Y quizá la poesía amorosa, el erotismo, no son más que los velos del fracaso de la libido, amargamente comprobado por Freud? ¿Acaso el más miserable no deviene sostén del esplendor, el más triste, de la alegría (apariencias de alegría)? Así la infancia, la femineidad, la muerte. Y tal vez las ilusiones más agobiantes hayan permitido sobrevivir a los hombres soportando la conciencia: la desgracia, las desdichas.

Grandeza de Nietzsche: haber explorado las peores hipótesis hasta el final. Sin embargo, el revolucionario replica

en esta exploración del abismo: "Si lo que llamamos vida no fue más que esto, ha llegado el momento de transformarla de punta a cabo."

37. Psicoanálisis e historia

Desde hace cincuenta años, ¿cuántas veces nos hemos sentido tentados de requerir la ayuda de los psicoanalistas, odiados, perseguidos, despreciados? Imposible. ¿Por qué se tornaban insoportables? Muchas veces, alguien dotado de un sentido de los "valores" —afinado por Nietzsche— ha debido decirse: "Estos liberadores de lo instintivo, ¿producirán una nueva especie de seres humanos? ¡No! La liberación de lo instintivo, complemento y suplemento del cristianismo, fabricará un círculo vicioso: represión-liberación-represión, falta-exceso-falta y así sucesivamente. Ellos tienen sobrada razón en denunciar los mecanismos por los que la moral ahoga el deseo, mas no descubren la nueva faz del deseo; no conducen hacia la gran salud, hacia la gran inocencia, hacia la espontaneidad reencontrada..." Entonces, uno (el *ego*) se encontraba confundido por ellos entre la multitud de sus detractores.

Los psicoanalistas han tenido sus mártires (Wilheim Reich) y su publicidad se sirve de la persecución. Tienen la audacia de pretender que tres mil años de historia sólo han preparado el advenimiento de Freud, amasado con materiales para la interpretación freudiana. ¡Exorbitante pretensión! Y bien, en eso tienen razón. En efecto, esos siglos han demostrado cómo se mantiene el deseo, se fortifica bajo lo que lo abruma, y que la reflexión discursiva y crítica procura liberarlo, orientarlo hacia la apropiación del ser humano en sí mismo y para sí mismo. Como lo había concebido Reich. ¿No es eso un sentido y un fin de la historia? Pero no basta para resolver todos los problemas, está muy lejos de poder hacerlo.

38. Epistemología e historia

¿La claridad que dispensan las elaboraciones epistemológicas es tan deslumbrante como lo creen los depositarios de sus investigaciones? No. Para determinar el conocimiento adquirido (*thesaurus* o *corpus*), para captar los núcleos o señalar los terrenos sólidos, los epistemólogos tienen la tendencia de separar el conocimiento de su propia historia. Aceptan para cada período, sobre todo para el nuestro, la división establecida del trabajo intelectual, las representaciones que la justifican. Se sitúan pues, sin crítica anterior, en los marcos de la ciencia institucional.

Si la epistemología dirige su punta (o su filo) contra la historia y la historicidad y llega a poner el acento en nociones radicalmente antihistóricas (discontinuidades completas, cortes absolutos), no resulta sorprendente que la epistemología histórica se muestre desfalleciente; es lo menos que puede decirse.

Es fastidioso para el pensamiento historiado (y para la "conciencia histórica") no tener lugar en los inventarios del conocimiento científico y figurar entre las configuraciones perimidas de la *episteme*. ¿Qué conclusión sacar? Nada. La crítica epistemológica de la historia representa una tendencia liquidadora, "derechista" (en lenguaje político). En su contra habría que defender la historicidad y restablecer los derechos de la historia, si es que no hubiera otra crítica y otros argumentos.

Simultáneamente, la reflexión filosófica y la epistemología antihistóricas se encuentran ante un abismo. El discurso y el pensamiento, comprendido el que reflexiona sobre el tiempo, se presenta como un sistema intemporal de desviaciones. ¿Con relación a qué? ¡Al silencio! (Cf. sobre este punto las declaraciones de François Wahl, "Philosophie et structuralisme" en *Qu'est-ce que le structuralisme?* Seuil, 1968, pág. 305 y sig. sobre la *episteme*, pág. 309 sobre el dominio histórico en Marx y el espacio epistémico, etc.). ¿La omnipresencia de la muerte y del silencio, en torno del "puro" saber, no tiene algo extraño que merece ser meditado? Muerte de Dios, muerte del "hombre", muerte de la historia, autodes-

trucción del tiempo, saber absoluto en el silencio cristalino de su espacio absoluto... ¿El silencio eterno de esos espacios epistemológicos y helados a nadie espanta?

La reducción de la historia tiene consecuencias graves. ¿A quién abandona ella lo actual? ¿Al nihilismo o bien a las estrategias?

No se sabría oponer demasiado netamente la superación de la historia a su liquidación.

39. Lingüística e historia

Consideremos *sintomáticamente* la trayectoria de la lingüística contemporánea (con su superfluidad ideológica, el estructuralismo; con los entornos que podemos llamar de manera un poco maliciosa, "egología" y "logología"). ¿Basta decir que la lingüística amenaza a la historia como ciencia dominante, centro del pensamiento científico y de la reflexión filosófica? ¿Que ella ha puesto fin al prestigio magistral de la historia, que ha demolido la alta torre, el faro de la cúspide del tiempo? El discurso hablado y "vivido" acarrea una ilusión sobre lo referencial. El naturaliza e historializa el objeto del cual se habla tanto como al que habla; de manera que el análisis disipa esta doble ilusión y simultáneamente derriba a los dos fantasmas de lo vivido, el naturalismo y la historicidad. Admitamos. Tal es la dirección del ataque. Pero, ¿qué sentido tiene esta empresa? La historia no sólo está amenazada como dominio científico. El síntoma dice más y otra cosa. La historia como realidad se esfuma al mismo tiempo que la historia como cientificismo. La promoción de la lingüística amenaza los dos aspectos de la historia. Esta indica una situación notable. Ni la Historia, "objetivamente", ni la historia "subjetivamente" definida continúan asumiendo su antiguo papel, como eje de la práctica y centro de la teoría.

Los modelos lingüísticos reemplazan el modelo histórico (la historicidad deja de ser vía y es modelo y se esteriliza en ese título), ya sea por la hipótesis de una combinatoria generalizada (modelo fonológico de Troubetzkoï), ya por el

proyecto de un metalenguaje que comenta el conocimiento adquirido hasta el agotamiento (Jakobson, etc.). Si el modelo histórico ha resistido mal y sólo se defiende bien en el plano institucional, es que la historia devenida modelo ya no era historia y no podía resistir.

¿La nueva lingüística de Chomsky termina con la lingüística estructural y su excrecencia ideológica, el estructuralismo? Quizá, pero la discusión debe continuarse. La lingüística continúa ligada a la lógica, a la informática, a la cibernética, disciplinas que también pueden intentar suplir a la historia sin reemplazarla por una concepción del devenir. La metafilosofía debe controlar particularmente la confusión entre información y conocimiento. La teoría de la información toma en cuenta los rasgos diferenciales que distinguen los elementos, hechos, objetos, acciones y situaciones. Esta importante innovación no da a la información el derecho de absorber el conocimiento. Estas técnicas no bastan ni para definir ni para agotar el concepto de diferencia (lo diferencial: tiempo-espacio-lugares) que ellas utilizan.

40. Las formas y la historia

Concebimos (imaginamos) grandes formas "puras", incluyendo la lógica, el pensamiento riguroso, la reflexión matemática, las relaciones contractuales (formalizadas), las formas plásticas de las obras de arte (simetría, etc.). Concebimos (imaginamos) largos recorridos transparentes pero rodeados de turbulencias, de vibraciones, las de las subjetividades, de los "contenidos", de lo "vivido". Así la forma "pura" de una composición armónica produce perturbaciones variadas y variables, no sin relación con ella, pero sin vínculo directo, causal, racional: las "emociones" musicales.

¿No habría desde entonces, lo inverso de una historia abismal? Se ocultaría una historia en la lucidez de las formas. La historicidad se desdoblaría en un resumen de turbulencias, y en un análisis de las formas, de sus desplazamientos y sus trayectos.

Hipótesis seductora. ¡Además es el fin de la historia! Las perturbaciones en torno de las grandes Formas luminosas, las turbulencias en torno de las transparencias pierden su prestigio desde que se formula esta concepción. La historia, tormentosa e insignificante, se disipa ante los ojos. E igual, no sirve para nada. Termina, y eso es todo.

41. El discurso histórico

El pensamiento contemporáneo no se contenta con alinear arbitrariamente la historicidad y la historia en los productos envejecidos de la razón (en la arqueología del saber). De buena gana iría más lejos. Más de un teórico cuestionaría el discurso histórico mismo. ¿No sería la mezcla de todos los discursos, comprendidos el ideológico, el psicológico, el simbólico o interpretativo, es decir, filosófico? ¿Existe algún código (con clave específica) que pueda atribuirse a la historia, y que permita una lectura propiamente histórica de los mensajes? Como el relato novelesco, el relato histórico se compone de tal manera que el lector aguarda lo inesperado, parte de la exposición para seguir la intriga y se prepara para el desenlace. El orden lejano atribuido a los tiempos se impone al orden cercano de los elementos, hechos y/o acontecimientos, palabras y frases; lo que permite creer en lo maravilloso y lo sustancial que surge a lo largo de la narración (mientras que se trata de datos simples, análogos a los hechos diversos). ¡Cuántas dificultades para liberarse de imágenes, de metáforas teológicas (como el "milagro griego")! ¿El historiador llega a librarse? ¿No será él quien plantea obstinadamente cuestiones de origen, mientras que el avance del conocimiento desde hace un siglo consiste en una destitución de los problemas de origen? (El lenguaje no tiene origen; es o no es, según la ley de todo o nada. ¿Qué es lo que precede al lenguaje? Nada, la nada, el abismo, el vacío...). Si la lingüística y el psicoanálisis pasan a primer plano, si el saber aspira a ser sistema, no es para permitir que se reconstituya ese saber incierto y perimido: la historia. Con mayor profundidad, ¿el

discurso histórico no es el de la extrema confusión, donde se superponen el sujeto que escribe y el que actúa (que se piensa que actúa) y donde esos "sujetos" se acoplan sin regla con "objetos", cosas, hechos, acontecimientos, series? De manera que el discurso histórico no ocupa un lugar, sino quizá el de donde se (el sujeto que enuncia) contempla brumas que flotan sobre el abismo. La presencia-ausencia del sujeto y del objeto en el discurso, de lo Mismo y de lo Otro, que pretende ser presencia absoluta y se revela como ausencia absoluta. La ausencia se llena de ilusiones. Tal sería el significado del discurso histórico...

Tal vez. ¿Mas podemos contentarnos con decir que al marxismo historicista sucede un marxismo de la práctica teórica? ¿La "práctica teórica", no es una contradicción lógica y el pretexto de un discurso abstracto, de un metalenguaje, salvo si por esas palabras justamente se entiende la historicidad, centrada en torno del conocimiento? En cuanto a la práctica social, esta lleva uno o varios nombres. La praxis industrial, la que sirve de apoyo a la burguesía para construir el modo de producción que domina y que el socialismo, según Marx, debe reemplazar, ¿esa práctica desaparece por encanto verbal? ¿Y la práctica urbana? ¿Y el pasaje de una a otra?

42. Lógica e historia

¿No sería la de Hegel la única marcha correcta para "fundar" la historia? Este no la sustenta sobre un suelo con superficie firme bajo el que fermentan "profundizaciones". Al contrario, le agrega una clave de bóveda: la lógica. Inmanente al devenir del conocimiento teórico y al devenir de la práctica en una doble historia, la lógica asegura su convergencia. Ella define el centro. El discurso y la acción obedecen a las mismas exigencias. Uno y otro tienden a constituir objetos (materiales y/o sociales, mentales y/o políticos) dotados de estabilidad, de cohesión, de equilibrio provisionales. Si la potencia de la contradicción lo lleva sobre la coherencia, ésta tiene pronto su desquite en un nuevo "objeto". Así la historia y la historicidad

suponen la superación. Lo que según la concepción de Hegel (*Aufheben*) sólo implica una tendencia racional de mayor coherencia. En Hegel, el *Aufheben* se forma y se cierra por síntesis. No es esta la superación abierta por la revolución, según Marx, y tampoco el "*Überwinden*" nietzscheano el que precipita lo abolido, lo remite "*zu Grunde*", lo trasciende. ¿Cómo refutar la superación racional, cómo rechazarla sin refutar la historicidad?

Tal vez, pero:

a) No se ha probado que la forma lógica posea la eficacia que le concede Hegel. Según él esta forma tiene el poder de orientar los contenidos y hasta suscitarlos, de conducirlos hacia la cohesión, de jerarquizarlos, aunque ocupen niveles y dominios diversos. Si la forma lógica "pura" es en sí misma sólo una tautología (abertura, vacío), ¡nada más oscuro que la capacidad que Hegel atribuye a esa nada! La "nada" puede definir el comienzo del pensamiento "puro" que busca su camino con el no-saber, con ausencia de toda realidad y de toda actividad. No hay capacidad organizadora de otro tiempo que no sea el del saber.

b) ¿No hay varias formas al margen de la lógica "pura"? Marx dedujo otra forma, la del cambio (valor de cambio). ¿No existe también la simetría, la recurrencia, el encuentro y el agrupamiento, luego la centralización, etc.? Ahora bien, esas formas no se identifican unas con las otras, ni cada una con la identidad (lógica). Su relación con el contenido difiere de la relación con su contenido de la forma lógica. ¿No sería ésta una diferencia fundamental? Ella interfiere la inmanencia de la lógica en la historia. Refuta la analogía con la tautología. Simultáneamente aunque no sea para lo mismo, si hay historia e historicidad, es que la contradicción y el antagonismo lo llevan por momentos a los otros "momentos" del pensamiento y de lo real. En especial sobre la cohesión, el equilibrio. Sólo hay historia en un lugar y un tiempo en que el movimiento dialéctico arrastra y disuelve la lógica. Acontece lo que se deriva.

43. Filosofía de la historia y/o historia de la filosofía

Primera pregunta: ¿Existe una historia de la filosofía independiente (con relación a la historia en general, o bien con relación a la historia de las ideas e ideologías, o aún con relación a la historia de la "producción" y modos de producción)?

Respuesta: No. Cada sistema filosófico, en tanto que tal, tiene su coherencia interna. Extrae temas, deduce problemas, utiliza los instrumentos conceptuales, las categorías. Si cada gran filósofo recibe de sus predecesores una temática, una problemática y categorías filosóficas, éste las aborda a su manera y hace surgir de ello un conjunto dotado de su propia cohesión. El análisis que desarticula (descompone, si se quiere) los sistemas no los junta con la historia general de las representaciones (ideologías) sino después de esta operación.

Segunda pregunta: ¿La historia de la filosofía se reabsorbe en la historia de las *superestructuras*, la de los diversos modos de producción, la de las sociedades particulares establecidas sobre la "base" de las relaciones de producción propias de cada modo de producción?

Respuesta: No. En efecto, a través de la sucesión de las filosofías se transmiten, continuamente elaborados, la lógica y el derecho (Marx y Engels han insistido sobre esta continuidad). La filosofía, de igual manera que la ciencia, no puede en consecuencia figurar entre las superestructuras que desaparecen con el modo de producción y las relaciones de producción. Admitiendo que la filosofía comporte un coeficiente de ideología mayor que la ciencia, ella se vincula en su elaboración no sólo con el saber científico, sino con la lógica y el derecho. Un lenguaje filosófico, una problemática esencial atraviesan así la sucesión de los sistemas y sus crisis. Su confrontación permite extraer un proyecto filosófico del "ser humano" ligado con la problemática esencial: "¿Cuál es el lugar del ser humano en el universo?" Los grandes símbolos representan su papel en las formulaciones: el cosmos (imagen-concepto en el origen, con la lógica, de Atenas y de Grecia; espacio poblado de una materia natural, armoniosamente repartida según leyes) y el mundo (imagen-concepto en el

origen, con el derecho de Roma: tiempo, recorridos subterráneos hacia una salida, prueba con un resultado, a condición de seguir a un guía...).

Tercera pregunta: ¿La historia de la filosofía así considerada, puede servir de eje o centro de la historia en general?

Respuesta: No. La filosofía ha conocido su más bella época cuando parecía coincidir con la historia en el saber absoluto. La exposición del devenir parecía entonces esclareciente y esclarecida. El filósofo (Hegel) creyó poder abandonar su papel de héroe transgresor para devenir el pedagogo de la sociedad. Ahora bien, el trastrocamiento de esta perspectiva ha sido operado por Marx y por Nietzsche. Lo meditativo ya no se refiere a los orígenes; no piensa más el *terminus a quo*, sino con toda clase de precauciones. Explora los obstáculos, el horizonte, lo posible y lo imposible, en suma, el *terminus ad quem*. Se convierte en héroe transgresor. ¿Pero aún es filósofo, es decir, contemplativo y sistemático? ¿No sería más justo llamarlo "metafilósofo"?

Filosóficamente, la metafilosofía se definió como discurso de/sobre la filosofía. Hablando con precisión, ese discurso ya no es filosófico; y sin embargo, aún lo es. Extrae y formula los lineamientos de las filosofías; los acerca para ver mejor sus diferencias. La historia de la filosofía sirve entonces de terreno al pensamiento metafilosófico. A partir de la historia, ésta reúne a las filosofías, separa su vínculo en tanto que proyecto de un "ser humano" que supera las contradicciones y que ha sido realizado por una acción específica, a la vez sabiduría y ciencia, revolución y apropiación.

44. Historia del ser

Heidegger responde a la pregunta: "¿Qué es la historia?" Dice: "Es la historia del ser, que nada tiene en común con la historicidad de los historiadores."

Heidegger refuta la metafísica y no obstante retoma su preocupación por lo originario y por lo primigenio. No medita sobre el *terminus ad quem* (horizonte de horizontes, surgi-

miento del Ser después del gran estrago del mundo por la técnica) sin haber escrutado el *terminus a quo*. ¿De dónde nacemos en tanto que seres humanos? Yo (*ego*) no puedo producirme a mí mismo. Ni el "hombre" en general. ¿Quién me lleva hasta el yo por la memoria y el lenguaje, hasta ese "yo" que momentáneamente habita el Ser, ese "yo" que no es y que es el lugar de este pasaje (*passage*)? Respecto de ese paisaje (*paysage*) del Ser —selvas, caminos, claros— Heidegger multiplica los juicios con profundidad. Con demasiada "profundidad" para la gente que ha tomado gusto por la exploración de las superficies y desconfía de los abismos que suscitan los gestos de un mago. No obstante, ¡qué belleza filosófica revive melancólicamente en la evocación! La *Physis*, según Heidegger, ¿no tiene como símbolo, como índice, como presencia, la flor (en Oriente la flor de loto) que ofrece su esplendor, su color y su perfume, y sin embargo se abre a un porvenir, e "inconscientemente" prepara el fruto y el grano? La rosa es sin por qué y no sabe que es bella. No obstante, ella es, es bella, ofrece la belleza. De igual manera la *Physis* entera se ofrece y se abre y el Logos nace de ella. Destino histórico: la historia (*Geschichte*), eso que es enviado (*geschickt*) por el destino (*Schicksal*). El juego de esas palabras aclara la situación del Ser porque es el Ser quien las reúne. Si la meditación escucha al Ser, si ella comprende lo que nace de la *Physis*, descubre dos símbolos: la Morada y el Errar. El lenguaje es la morada del Ser, mas esta morada aún está vacía. La presencia-ausencia allí se revela y la meditación deja toda morada por el errar. Sólo el juego anuncia la llegada del Ser, más allá de los entes. La técnica ocupa la abertura. Ello devasta su lugar de nacimiento, la naturaleza. En esa devastación, después de ella, el Ser deja de ocultarse; se revelará.

Según Heidegger hay prehistoria (la Naturaleza); historia (el Logos y la Técnica); poshistoria (presencia del Ser).

¿Permite esta sucesión definir la historicidad de manera que satisfaga? En verdad no. El pensamiento heideggeriano sólo permite ridiculizar lo que satisfacía el espíritu de algunos especialistas, lo que no podría terminar la controversia. La his-

toria del Ser implica un Ser de la historia, el que precisamente está en cuestión.

45. Clausura de la historia

¿Podría clausurarse la historia señalando con el dedo el lugar y el instante en que cesa, establecer una barrera que delimite el campo trazando una frontera, colocando un poste con la inscripción: "Aquí termina la historia"?

No. A otros con imágenes ingenuas y sutiles supercherías. Cuando Jacques Derrida quiere "cerrar" la metafísica occidental, ¿en qué consiste su ambición (cf. *La Voix et le phénomène*)? Sólo quiere probar (demostrar) lo que otros, y en primer término Marx y Nietzsche, han dicho, que la gran filosofía occidental termina con Hegel.

Semejante fin (frontera y barrera) no puede concebirse sino en un plan "puramente" teórico, a propósito de una teoría que pretende ser "pura": la metafísica. No es así como puede terminarse aquello por lo cual nosotros (usted y "yo" y ellos, los otros) somos lo que somos, eso que "nos" ha producido. Lo que no es un modo teórico de existencia ni una modalidad de la expresión escrita. Sólo una confusión que reduce la historia a su epistemología (a su código teórico), por otra parte inhallable, puede reclamar una "clausura", o extraer conclusiones del hecho de que no hay "clausura".

¿El fin de la historia? Este no se define por una frontera sino al contrario por una salida. La salida de la historia, transición (período de transición), aún es historia y ya no es más historia. El devenir continúa pero se transforma. Pasa de lo histórico a lo transhistórico (esto es, de las particularidades a las diferencias y de la homogeneización a la práctica diferenciada). Numerosos índices señalan y jalonan esta salida.

46. Historia y cotidianidad

En las sociedades antiguas, se comía, se bebía, se trabajaba; había casas, calles y lugares, muelles, objetos útiles, instrumentos y demás. Sin embargo, no había cotidianidad. En la unidad de la ética y de la estética, de la práctica y del conocimiento, en un *estilo*, la superposición actual de lo cotidiano y de la "cultura" (alta, media, baja) no tenía razón ni sentido. En el presente, la importancia de la cotidianidad, su gestación y su consolidación, su monotonía en la satisfacción, quiere decir que ella escapa de la historia. La historicidad se aleja. Sus últimas descargas de truenos estallan en la estratósfera.

Sometido, consolidado por un incesante apisonamiento, nivelado, lo cotidiano deviene el terreno en que se apoya el edificio de las instituciones y la institución suprema: el Estado. Las instituciones ajustan lo cotidiano y lo recortan: lo estructuran. Nada tienen en común este edificio y las obras de la historia. Tanto como comparar el Palacio Pitti y un edificio neoyorquino.

47. Historia y estrategia

¿Qué aporta la noción de estrategia? ¿Ella obliga a reconsiderar la historicidad? ¿Las estrategias prolongan la historia? ¿La trasladan a un nuevo plano? ¿Esta noción reemplaza a la de historia?

a) Es posible que el concepto de estrategia, cada vez más claramente formulado, cada vez mejor separado desde hace un siglo y medio (Clausewitz), explicita la racionalidad inmanente en la mezcla y la concatenación de los hechos llamados históricos (actos, acontecimientos). La noción de estrategia supera las oposiciones y distinciones habitualmente utilizadas en el análisis de esos hechos: causalidad y finalidad, azar y determinismo.

b) En todo caso, la racionalidad inmanente debiera formularse en *una* estrategia, en lo que fue historia ciega (en la práctica y la teoría). Por otra parte, una estrategia (única)

es inconcebible. Sólo hay estrategia contra otra estrategia (un adversario, un contrincante).

c) Para que haya estrategia es necesario que haya capacidad de unificación de fuerzas sociales y políticas múltiples, localizadas, adheridas a un suelo y a las particularidades, pero que pueda desprenderse de ellas para someterse a un proyecto global. Esta capacidad comporta el poder de orientar esas fuerzas hacia un objetivo lejano, a largo plazo (los términos corto y medio dependen de la táctica). Debe advertirse que el concepto de estrategia resulta de una reflexión sobre los actos y las guerras de Napoleón, pero que este último tuvo una estrategia sin concepto. ¿No fue esa la situación y el caso de Stalin? ¿Esos hombres de Estado no son más empiristas que estrategos?

d) En el presente habría, según algunos teóricos, por lo menos tres estrategias a la vista: la americana, la soviética y la china. La primera apunta hacia el conservadorismo; la segunda está destinada a sorprender a los revolucionarios so pretexto de unidad y de coexistencia; la tercera cuya divulgada expresión: "campaña mundial en contra de la ciudad mundial", no podría suscitar la convicción.

e) En efecto, puede pensarse que hoy sea posible otra estrategia y que esa pueda "mundializarse": la *estrategia urbana*, que supera los problemas ligados con la industrialización, y unifica las fuerzas sociales y políticas nuevas, adelantando la reforma urbana (confiscación del suelo para trabajar), luchando por diversos medios (incluso la guerrilla urbana) contra las nuevas formas de autoritarismo y de poder, relacionadas con la problemática urbana. A esta perspectiva puede llamársela transhistórica.

48. Para una renovación de la historia

Podría indicarse cómo y por qué se han producido las superestructuras (que en Francia comprenden la literatura clásica, la filosofía racionalista y naturalista, las costumbres, la manera de comprender y hacer el amor, las relaciones del Eros y del Logos, la forma de utilizar las riquezas), quizá cons-

tituyendo *una* historia, y no sólo la historia de esto o aquello, que, por otra parte, no sería nuevo. Ya sea que se trate del jansenismo o de las revueltas del campesinado en el siglo XVII, del contorno material o de la vida cotidiana, los historiadores ya se han extendido al respecto, de manera incompleta. Tal vez aún no han seguido en forma precisa la producción en sentido amplio, según se advierte en Marx. Esta historia podría y debiera extenderse en el espacio y en el tiempo. Algo se ha estudiado sobre las "mentalidades". Todavía no se ha demostrado la producción social del espacio (primero agrario, luego comercial e industrial, luego urbano), sus capas sucesivas, sus tramas mezcladas, superpuestas, dominadas por tal o cual forma de producción, por tal ideología o tal forma de Estado. De igual manera para el tiempo, primero naturaleza y ciclos, luego lineal y racional, después complejidad (complejización) cuyo desarrollo se efectúa en lo urbano.

Una historia que se dirigiera hacia lo concreto, vale decir, hacia la práctica social, no sólo estudiaría la civilización material y la vida cotidiana (instrumentos, objetos de uso corriente, comida) sino también y simultáneamente los cambios perceptibles o imperceptibles, en la vida y las condiciones de diversos grupos y clases, hombres y mujeres, en el ámbito de la religión y de las ideologías, en las expresiones de la piedad, en los "valores" (lo serio y lo frívolo), en el lenguaje y los sistemas de signos no lingüísticos, etc. Esa historia expresaría las ideologías, pero yendo más profundamente hacia sus razones.

Es verdad, mas aquí no se trata sólo de perfeccionamientos, de ordenamiento de detalle, de orientación para trabajos parciales. La problemática general, vale decir, la determinación de la historicidad, no desaparece. Con muchos descubrimientos en ese sentido, no habremos respondido a las preguntas: "¿Quién? ¿Por qué?", o lo que es igual, a los interrogantes que conciernen a los Sujetos, a los agentes históricos, las relaciones entre las causas y las razones, etc.

No basta con "sociologizar" la historia e inyectarle un poco de economía política o de psicología (o psicoanálisis) para "desideologizarla", para suprimir o resolver el interrogante fundamental de la historicidad; ni para elucidar el víncu-

lo con la historia, ciencia parcelaria, con las otras ciencias parcelarias, relación que funciona como sostén de ideología.

En primer término es menester explicar por qué y cómo la Gran Ciencia, la Ciencia de las ciencias, la Historia en la plena acepción del término, descendió al estadio de ciencia parcelaria y en consecuencia de parcela científica, de conocimiento fragmentario, de disciplina especializada: pequeña ciencia entre tantas otras, y aún así discutida porque está penetrada de ideología.

Tal vez entonces pueda encararse una renovación, a partir de una renovación de la problemática.

49. ¿Cómo salvar la historia?

Momento decisivo de la historicidad, si se procura precisar el concepto: el rechazo de una cultura y de una sociedad, el cuestionamiento de una totalidad (concebida o más bien presentada como tal, precisamente, por la negación global en un momento tal).

Cuando aparecen los agentes o sujetos históricos, ya existe una exigencia generalizada, confusa y difusa, de modificación: crisis de las superestructuras (ideologías e instituciones). Se cuestionan el orden establecido y el sistema anterior, los cuales, minados en la base, se desmoronan. Ya no es un sistema. Con frecuencia, grupos que piensan y actúan ya han tratado de intervenir, ya de manera parcial (reformadores y reformistas), ya con objetivos más amplios que apuntan a la totalidad y la conciben como tal atacándola en el sitio vulnerable (revolucionarias). ¿De dónde arrancan las nociones parciales o globales? De los "núcleos" que algunos llaman "culturales" porque éstos nacen de y en el pensamiento reflexivo, el que cuestiona, innova, asimila experiencias pasadas o extrañas, sin eludir los conflictos entre tradición e investigación, entre logro e intrepidez. En todo caso, el término "cultural" no basta para determinar el lugar de nacimiento y de influencia de esos núcleos. El término marxista "superestructura" posee

más evidencia. La reflexión y la acción que conmueven las estructuras y superestructuras se sitúan a su nivel.

Sigue entonces el descubrimiento del sin-sentido. Lo que parecía rico de sentido y poderosamente real aparece de pronto o casi de pronto absurdo, manifiesta su irracionalidad: tal institución, tal ideología y bajo esas superestructuras, tal división del trabajo. Lo "real" se muestra de otra manera que como aparecía: apariencia, ilusión, absurdo.

Un grupo portador de historicidad toma la cabeza del movimiento cuando se muestra capaz de formulaciones generales, capaz de argumentar para designar objetivos comunes a él y a otros grupos, capaz, en fin, de elaboración estratégica. Entonces, sólo entonces aparece en escena la violencia (directa, proclamada, en lugar de la violencia latente). La presión económica y social deviene insuficiente, la violencia extraeconómica toma la iniciativa y apela a la violencia adversa. Las ideologías reformistas están en quiebra. El juego de las contradicciones se revela y su impedimento cesa. El movimiento (dialéctico) lo impulsa, y con él se quiebran las estabilidades, los equilibrios.

50. Cuestiones de método histórico (continuación)

Las cuestiones sobre método histórico pueden formularse en términos sacados de la filosofía y extraídos de los sistemas filosóficos: sujeto, objeto, condiciones, proyectos. También ellas pueden formularse en los términos elaborados por los lingüistas: ¿Quién (habla, escribe, actúa)? ¿Cómo? ¿Con quién? ¿Por qué? ¿Hacia qué? En consecuencia, ¿quién llega, produce un cambio que pueda llamarse histórico? ¿Cómo nace o desaparece, se transforma o se modifica un "sistema" un modo de producción, un "conjunto" dotado de cierta cohesión interna? ¿Hay espontaneidad incondicionada? ¿Proceso cuya complejidad desborda el análisis? ¿Encuentro de contingencias? ¿Llamado a una posibilidad? ¿Carácter específico de la acción de determinado grupo o clase? ¿Estrategia determinable? ¿Cuáles son las relaciones entre esos aspectos de la

acción ya discriminados por el pensamiento griego: el azar, el determinismo (destino), la voluntad?

En lo que concierne a las "masas", los pueblos, las clases y fracciones de clases (en especial las clases dominadas, puede suponerse que los cambios reales siguen a los cambios en las representaciones y aspiraciones. Esos cambios proveen las *razones* de cambios más amplios o más profundos. Falta deducir sus *causas*, en cada situación o caso. Antes del momento crítico, el orden parecía establecido, similar a la bóveda celeste, al firmamento en las cosmogonías antiguas. A partir de cierto momento este orden, presenta algunos puntos fuertes y otros endebles. Los grupos referidos perciben esas rupturas, esas fisuras. Se elaboran aquí y allá proyectos más o menos confusos para comprender una dinámica social cuyo carácter móvil se acentúa, por razones "profundas", generalmente imperceptibles, a menudo económicas, aunque no siempre. Las relaciones de fuerzas sociopolíticas y el sistema de decisiones se modifican. De allí que se manifiesten las relaciones dialécticas: interno-externa, estructura-coyuntura.

Inevitablemente, el código más general de la sociedad (código del honor o de la honestidad, sistemas relativamente elaborados de valores) y diversos códigos subparciales, cambian, así como sus relaciones. Se entremezclan reajustes y renovaciones. No hay coincidencia irrefutable o acuerdo entre las modificaciones de los sistemas de decisión y las de los sistemas de valores. Las modificaciones se acompañan con cambios en la temática social: ideología y "cultura", ética y estética. Codificación y decodificación —por ejemplo el estudio de la obra llamada filosófica y literaria, la manera de interpretarla— se transforman. Las formas de percibir al "hombre" y a la "sociedad" son arrastradas en el cambio; lo cual se comprueba en el análisis semántico o ideológico de las obras. La totalidad de la transformación debe poder desprenderse yendo de los signos (obras, lenguaje) a las significaciones, es decir, de los mensajes y códigos a los que los emiten; lo que renueva la teoría marxista de las condiciones. (Ese desarrollo se inspira en trabajos sobre el siglo XVIII, sobre Rusia al comienzo del siglo, sobre el Islam, etc.).

51. La historia y la burguesía

Una contradicción interna (una de las menores) en esta clase, entre las representaciones y la práctica, aún no ha sido localizada.

La burguesía como clase ha hecho la historia, ya sea directamente en el curso de la Revolución Francesa, ya sea indirectamente por interpósitas personas (Napoleón, Bismarck, los "grandes hombres" del siglo xx). No obstante, ella (sus ideólogos y teóricos) jamás ha concebido adecuadamente la historicidad. ¿Por qué? Porque los ideólogos se han precipitado en "naturalizar" las obras y los productos de la burguesía; el derecho, las relaciones sociales, las instituciones. Ellos han hecho aparecer como si las producciones históricas fueran naturales. Han procurado presentar el derecho como si fuera natural, la familia burguesa como familia natural, la propiedad privada como un hecho natural, etc.

Es verdad que el propio Marx ha recurrido (no ha podido dejar de recurrir) a la naturaleza para constituir y legitimar su propio pensamiento. Vano recurso, base resbalosa más que fundamento, la naturaleza y el naturalismo traicionaron la historicidad hasta en el pensamiento marxista introduciendo un elemento sospechoso, marginal, descentrado en relación con la clase obrera y su misión histórica. Sin embargo, el naturalismo no tiene en la ideología burguesa, la misma función que en los tanteos del pensamiento marxista. Más exactamente, ella tiene una función, mientras que en Marx, trata de disimular un vacío, señala una carencia. En la ideología burguesa, ella no distingue un rasgo extraño a la historicidad; la impregna, la corrompe, la mina. El naturalismo se apodera de la historicidad, conduciendo a todas las categorías, tan pronto a lo originario, como a lo imaginario: a las esencias eternas. De donde proviene el desconocimiento de la historicidad.

Cuando esta ideologización fracasa, las representaciones substituyen al naturalismo por otra entidad, que por igual parece eterna: la nación con su corolario ideológico, el nacionalismo. La historia deviene historia nacional, historia de una

nación. De tal manera las peculiaridades y el localismo la llevan decidida y definitivamente hacia la pretensión de lo universal (por el rodeo de lo natural y lo eterno). Liberadas, consideradas por sí mismas, las particularidades nacionales y locales, originales o adquiridas, se afirman por sí mismas. Se aíslan. Cada una de ellas amenaza a las otras sin esperar siquiera la capacidad de definir la diferencia. A la historia desmembrada corresponde la generalización de las rivalidades, de los enfrentamientos y del reinado de la indiferencia en el particularismo.

52. ¿Ontologización de la historia?

Se ha observado ya muchas veces que el pensamiento histórico más audaz y consecuente (el de Marx propone su tipo) no puede abstenerse de una referencia: la naturaleza. Entre tanto se introduce en el pensamiento histórico un elemento extraño-foráneo que lo desgasta. Un filósofo "puro" definiría así la naturaleza, tomada ontológicamente: "Aquello a partir de lo cual se interroga a los seres. Aquello de lo que parto y que vuelvo a hallar para seguir el nacimiento, la formación del ser y de mi ser. Lo preobjetivo y lo presubjetivo." Otro filósofo menos puro agregará corrigiendo estas afirmaciones: "La naturaleza no es el lugar en que el hombre falta, donde la ausencia de hombre se revela, lugar que por esta ausencia toma para el que se aproxima la presencia fascinante del abismo. La naturaleza no se representa porque ella no se presenta jamás. Es sólo ausencia, pasado vacío, futuro indeterminado. Los símbolos de la naturaleza sobreviven en la memoria cuando alguien quiere significar el tiempo antes del tiempo, el lugar antes del lugar, la palabra jamás pronunciada antes del discurso. Ese lugar privilegiado se llama lo originario, en tanto *nosotros* no estábamos allá. Esta fascinación del precipio y/o de la altura tiene algo de extraño. ¿Será porque indica el dominio de la acción posible?"

¿Ese diálogo sobre la interpretación de la naturaleza depende del pensamiento histórico o de su crítica?

En Marx, la historia es a veces a tal punto unitaria que trata de captar esta naturaleza original. La historia parece al mismo tiempo historia natural del hombre, historia humana de la naturaleza, historia de la sociedad y del conocimiento, totalidad no establecida o constituida sino sólo revelada, y ello no por la filosofía de la naturaleza sino por la praxis industrial: "La industria es la relación real de la naturaleza, y por tanto de las ciencias de la naturaleza con el hombre; si en consecuencia se la capta como la revelación exotérica de las fuerzas esenciales del hombre, se comprende así la esencia humana de la naturaleza, o la esencia natural del hombre". ¿La naturaleza? Madre fecunda del hombre, éste es su hijo privilegiado. El conocimiento de la naturaleza comprende el conocimiento del hombre por sí mismo. Y más que el conocimiento: no hay una base para la vida y otra para la ciencia. La naturaleza en devenir, en la historia humana, en el arte de nacimiento del hombre y de la sociedad. La Naturaleza es pues, el Ser; es la naturaleza real del hombre, en consecuencia "su naturaleza tal como la industria lo ha hecho, aunque con una forma alienada, es la naturaleza antropológica del hombre". Tal es la respuesta que en 1844 Marx ha dado a Feuerbach: la naturaleza, madre del "hombre" genérico (especie) deviene su obra. "La historia misma es una parte real de la historia de la naturaleza, de la transformación de la naturaleza en hombre." Habrá una sola obra, como hay una sola historia (*Manuscritos* de 1844).

Por tanto, la historia unitaria y total no evita la ontología (ni la antropología). Pero ese carácter capta la historia entera, que deviene ontología: génesis de la especie humana, de la sociedad, del conocimiento, a partir de un origen o dato originario: "el Ser". El pensamiento histórico discute, rechaza la metafísica. Mas el problema ontológico se vuelve a plantear como en la antigua filosofía. Además y sobre todo, si la historia se ontologiza ya no es cuestión de salir de ella. La Naturaleza es la cuna y la tumba. Conclusión: ¿para liquidar la ontología no será necesario superar y liquidar la historia?...

53. El stalinismo y la historia

En síntesis, la tesis staliniana del refuerzo del Estado en el curso de la lucha de clases proclama la condena:

a) Del marxismo en general.

b) De la teoría marxista de la historia.

Ella implica la renuncia a la concepción marxista del devenir y debiera cesar de considerarse vinculada al marxismo-leninismo. Esta tesis permite decir cualquier cosa incluyendo en ello: autotitularse marxista en tanto se aniquila el marxismo, llamarse histórico a pesar de representar la autodestrucción de la historia. Lo que de manera imprevista justifica la concepción marxista de la ideología. ¿No es acaso en ese sentido que los stalinianos siguen discutiendo sobre las ideologías: burguesa, proletaria, socialista? La ironía supera la medida. ¿La de la historia? Sí, pero sobre todo la de los "portadores de la verdad histórica".

54. La gloriosa decadencia

No, el tiempo no se detendrá. Algo sucederá, cantidades de cosas. A cada instante. Cada día, cada gesto se tornará histórico: "El histórico discurso de N. N." "La intervención histórica del presidente. . ." Cada familia, cada localidad, cada empresa tendrá su historia, sus fechas y sus palabras históricas. La historia se generaliza. Y no hay folklore, éste se convierte en historia.

Lo histórico, imagen de una marca, se imprime en los objetos. La sociedad llamada de consumo recupera así el pasado, por la publicidad y la propaganda. La historia se debilita; está en la gloria.

El stalinismo, aún mal elucidado, ¿acaso no tenía, entre otros este aspecto: el de la utilización de la historia? En la ideología stalinista se presentaba como una fuerte afirmación, aunque no separada (fuerte, porque no se daba separada): la imagen del coronamiento de la historia, de su culminación. Convergían hacia el Sistema las rutas del pasado. Englobaba

la ética (del trabajo, del heroísmo) y la estética (el realismo nuevo y lo imaginario clásico).

De esta manera el socialismo ha tomado la delantera. Ha innovado. Ha sido "piloto" en la utilización cínica de la historia. El capitalismo sigue, lenta pero eficazmente. Impulsa la utilización hasta el detalle: lo histórico sobre las latas de conserva. En el capitalismo, la política deviene comercio sin perder por eso su carácter político. La explotación de la historia ya no alcanza lo grandioso y por ello no es menos rentable. La historia se debilita transformándose en signo histórico, significación histórica, intercambiable, vendible, consumida.

55. Revolución e historia

Hay inversión de la relación entre esos términos. Para Marx (con anterioridad a él para Hegel), la revolución produce la historia. Más tarde, se pensó que la historia hace la revolución. Los revolucionarios (o los que se dicen tales) marchan en el sentido de la historia. Devienen portadores de las verdades históricas. En cuanto a la historia como conocimiento de una práctica ("histórica", es decir, revolucionaria) se transforma en ideología. En principio la lucha a muerte hace la historia. Más tarde el impulso de la historia dispensa de la lucha a muerte.

Para Marx el sentido de la historia coincide con su fin. No como un vencimiento milenarista o catástrofe terminal, sino como la sustitución de una sociedad por otras sociedades históricas (nacidas de la historia, en el curso de la historia) así como la sustitución de un devenir por otro devenir histórico. Que esto quede claro; según Marx, el fin de la historia, era por cierto el fin de *todo* (de lo existente) para la realización de lo total. Tal era el sentido, por consiguiente, el fin. La historia debía llevar hasta la metamorfosis y la realización supremas aquello para lo que servía de vehículo; moribunda, liberaba esos gérmenes. Después de Marx, la expresión "sentido de la historia" y la relación de la historia con la revolución se oscurece, se degrada, se invierte. Se la interpreta de manera

racionalista: la historia progresa; yendo a cualquier parte, muy lejos, avanza con paso medido, ya rápida, ya lentamente. La expresión, debilitada, estimula además una vaga consciencia, la de recibir las lecciones del pasado para ir un poco más lejos.

La fórmula revolucionaria se transforma en cultural.

56. El fracaso de la historia

Esta hipótesis también debe examinarse. Si se confirma que la "modernidad" crea ilusiones y que una regresión está en curso, es menester consultar los datos antropológicos. Quizá resulte indispensable renunciar al catastrofismo, cesar de imaginar un melodrama, un abismo. Para advertir un vasto pantano, un hundimiento, con múltiples reapariciones de un pasado que el historicismo creía superado.

Recurrir (como se apela después del juicio) a los campesinos (Frantz Fanon) para continuar la historia, ¿no es acaso la desesperación histórica, la comprobación no reconocida del fracaso? Si la clase obrera no puede cumplir su "misión", si las organizaciones propiamente obreras (sindicatos, y sindicalismo) han evidenciado poco a poco su estrechez esencial —corporativismo, reivindicaciones cuantitativas—, de modo que la apelación a las masas desposeídas, arruinadas, expropiadas de campesinos se impondría, vale tanto como registrar el fracaso.

57. Muerte de la historia

¿Muerte del hombre? Una vieja historia fechada: Marx, Nietzsche. Ellos han interrogado al hombre genérico (la especie humana), después lo han condenado porque no respondía. Desde entonces la sorpresa es que ha sido necesario retomar la consulta antropológica, resucitar mágicamente la momia, extraer la "naturaleza humana" o el "espíritu humano" del reino de las sombras.

¿Muerte de Dios? También ella lleva su fecha y su marca: el nihilismo judeocristiano. Pendiente durante veinte siglos (Nietzsche). Sin embargo, el problema es grave. Para Marx, un decreto signado por la Razón debía ejecutar a Dios, la religión, las iglesias. Pero Nietzsche lo ha visto: los dioses no mueren en su cama. Las religiones no terminan pacíficamente.

¿Muerte del arte? Pasemos. Se lo reencontrará.

¿Muerte de las ideologías? ¿Por qué no? Mas, ¿con qué y cómo reemplazarlas? ¿Por la cientificidad, ilusoriamente tecnocrática? ¡Es *verdad* que las ideologías más falsas aportan un sentido! ¡Cómo se envidia un buena mentira después de los fríos excesos de la técnica y de la ciencia, después del consumo de los trozos del saber! ¡Cómo encanta lo imaginario! ¡Cómo se comprende a la gente si se recurre a la imaginación, si nos precipitamos en la utopía, cualquiera sea!

¿Muerte de la historia? Es otro problema, otro dios, otro testamento, otra herencia. ¿No sería el desenlace de una tragedia clásica, la del mundo occidental, de Grecia en el siglo xx? ¿No sería la aniquilación de una concepción del mundo, de una vasta ideología: la representación del tiempo como una tragedia con un desenlace? La palabra fin no sería del todo aquella que se esperaba.

¿Puede haber muerte de la historia? Ni Dios ni el hombre han podido suicidarse. ¿Pero la autodestrucción de la historia (la que Marx y Lenin han concebido, previsto y querido) no es la posibilidad que apunta, lo posible-imposible que amenaza? ¿Las contradicciones que se acumulan no reemplazan la acumulación histórica, la de conocimientos, riquezas, medios de vida?

58. Fin de la conciencia histórica

Esta conciencia no puede terminar sin convulsiones. Ni sin inconvenientes. Una referencia, la historia, el pasado, el tiempo histórico, dejan un amplio vacío. Porque una referencia única persiste, que no es un puesto que tiene precisa-

mente necesidad de referirse a "algo": el lenguaje, el discurso. El discurso histórico que implica referencia, ya sea a una sucesión objetiva de períodos, ya a un naturalismo inicial y final (por ejemplo, la nación) aportaba mucho más que temas de conversación, de propósitos, comparaciones irónicas, anécdotas. Al margen de esas degradaciones daba el "arraigo". El *consenso* con lo histórico era y sigue siendo la única forma concreta de ese acuerdo de que tanto hablan los sociólogos y que ellos no llegan a definir con claridad. A través de las razones de la historia, ese consentimiento, esta aceptación permitían todo tipo de confrontaciones útiles que no resultan de una presión, de una opresión, de una represión. El fin de la conciencia histórica amenaza el consenso de la vida social misma.

Pero, ese acuerdo sobre lo histórico que permitiría aceptar (o "legitimar") un poder en la medida en que parecía fundado sobre la historia, consolidaba una "opinión pública" capaz de resistir el poder, de rechazar la potencia represiva, de plantear cuestiones no impuestas. En los grandes movimientos políticos, desde hace siglo y medio, en Francia, el papel y la acción de la conciencia histórica no pueden discutirse. El origen revolucionario de la conciencia histórica es igualmente incontestable. Si se degrada, si desaparece sorprenderá el vacío. Sorprende ya. La logología (ciencia del lenguaje) no puede obturar el hiato. El metalenguaje lo ahonda. Mas, ¿es posible combatir este deterioro, poner fin a esta situación proclamando la importancia de la historia, su carácter científico, su valor pedagógico? Ilusiones reformistas. Al afirmar esos "valores" se confirma el carácter cultural de la conciencia histórica, lo cual precipita la degradación. Es necesario pues, hallar otra cosa: otra vía. Se tiene derecho a discutir el sentido histórico del movimiento (obrero, revolucionario) sólo si se le otorga otro sentido. Si el sentido histórico se debilita es que se anuncia otro sentido...

59. "HOMO HISTORICUS"

En la galería de retratos, el *homo historicus* ahora se erige al lado del *homo oeconomicus.* Esto no le daña. En el dominio de las sombras reina la coexistencia pacífica. El *homo historicus,* tipo relativamente nuevo, ha logrado menos que el *oeconomicus,* o el *anthropologicus vulgaris.* Es menos conocido, más peligroso quizá, seguramente más arrogante. Cuando un aparato político se compone de gente de ese modelo, imbuida de su papel y de su responsabilidad ante los tiempos pasados y futuros, penetrados de una ideología (filosofía) absoluta de la historia que legitima una visión estratégica de la política absoluta, "legítimamente" podemos sentirnos conmovidos. En efecto, el *homo historicus* se ve, se percibe, se sabe *sujeto absoluto* de la historia, sujeto de la estrategia absoluta, justificada por la filosofía, legitimada por la historia integral.

Sin embargo, la fuerza y la cohesión del *homo historicus* son más aparentes que reales. Con él, el "mundo", es decir, la historia que culmina en él, el Estado y el aparato del Estado se disocia en voluntad y representación. Según el esquema conocido, al criticar el unitarismo hegeliano, hay disociación en la totalidad concebida. Las modalidades políticas de la separación filosófica entre sujeto y objeto, teoría y praxis, pueden preverse. Por un lado, la voluntad con los corolarios: voluntarismo, subjetivismo de clase, de aparato o de partido, de grupo, de fracción y de nación; por el otro, la representación, es decir, la ideología adoptada para servir, modelando la historia y la filosofía según las exigencias de la hora, y el cínico manejo de la gente y el saber (de modo que el llamado a la "pura" cientificidad no sirva sino para liquidar la conciencia crítica, y el acuerdo proclamado o reclamado, en nombre del conocimiento, entre lo real y lo ideal, entre la voluntad y la representación, ya no tiene sentido).

Con esas nuevas contradicciones se acelera la descomposición del *homo historicus* (aunque su estatua de cera, lívida y doliente, se mantenga intacta en el museo Grévin de la "Cultura").

CAPITULO III

LA SALIDA DE LA HISTORIA

1. Sentido del fin

Fin de la historia. Fin del sentido de la historia. Sentido del fin de la historia. Los tres temas se entrelazan. El tercer tema aquí domina a los otros.

Para sus fundadores (Hegel y Marx), la historia unía indisolublemente verdad y sentido. La verdad se ha quebrado. ¿La historia aporta la verdad de todas las cosas? ¿La historia ofrece su propia verdad? Esas afirmaciones se convirtieron en interrogantes y la duda sucedió al cuestionamiento. El sentido se separa de la historia y se vuelve contra ella. ¿Cuál era, pues, cuál es su sentido? A falta de verdad, ella declara su dirección. Pero, su sentido era su fin. Y los fundadores lo sabían. Y el fin también contenía la verdad. Mas entonces, si la historia debe terminar, si es a la vez su verdad y su sentido, ¿este fin no sería un hecho en vías de realización y aún realizado? Nietzsche tendría razón (tendría para él la razón y no sólo su interpretación). Así pasa al primer plano la cuestión del sentido del fin.

2. La gran decepción

¿Por qué no gritarlo una vez más? Nunca es demasiado tarde para extraer lecciones de la historia (no de sus ironías y de su falencia). ¿Sería necesario callar porque se ha come-

tido el error de dejarse engañar y porque la decepción tiene ya mal sentido: culpabilidad, debilidad, irresponsabilidad? ¿Porque la decepción es un estado subjetivo, un instante "vivido"? Buena ocasión para restablecer el desafío, para mostrar que hay un momento subjetivo en toda reflexión, que lo vivido tiene su importancia.

Se nos ha engañado. ¿Quién, "alguien"? ¿Quién, "nosotros"? En primer término: nosotros, aquellos que partieron a la lucha plenos de esperanzas, exagerados, quizá, pero a quienes se halagaba. ¿Quién, "alguien"? ¿La historia? Ciertamente. Mas sobre todo aquellos que hablaban en su nombre: "¡La historia está con nosotros!"

En nombre de la historia se nos ha prometido la realización de dos objetivos muy distintos, que se creía ligados por y en esta historia: contra la opresión y la represión burguesa, la libertad; la felicidad por la producción y la productividad, más allá del capitalismo. Utopía histórica con la cubierta del conocimiento. ¿Utopía o chantaje?

Dejemos de lado la interminable serie de anécdotas, detalles (importantes), razones para encolerizarse. Vayamos a lo esencial. La revolución no ha aportado la libertad sino otras modalidades de opresión y de represión, a menudo más terribles y más eficaces que la represión burguesa (en la democracia). Por otra parte, los Estados Unidos han alcanzado un grado de productividad, de producción, de riqueza que supera al socialismo. ¿La razón profunda de la amargura sería la riqueza americana, esta sociedad de la opulencia, del despilfarro, del consumo, de masas? No. Esta superioridad económica no conoce la contraparte. Recuerde el lector la tesis que aquí se sostiene: la sociedad americana no ha conocido una crisis grave durante su industrialización; va a conocerla en el proceso de urbanización. En consecuencia, esta opulencia, el "modelo americano", el estilo americano de vida, si es que así puede decirse, no son las razones de la amargura. Esta se produce por el hecho que la sociedad americana alcanza, en los cuadros y las relaciones sociales del capitalismo, sin haber suprimido la "explotación", el grado de riqueza que, según Marx, permitiría el comunismo. Mientras tanto la sociedad

llamada socialista atraviesa dificultades tales que hay que preguntarse si ella alcanzará ese grado. Situación esta que desmiente todo optimismo histórico. Los americanos no son soviéticos enriquecidos ni los soviéticos, americanos pobres, como se ha dicho exagerando las analogías (entre capitalismo de Estado y socialismo de Estado), y reduciendo sus diferencias a variaciones en torno del desarrollo económico considerado como eje. La sociedad americana muestra una imagen caricaturesca e inversa de la sociedad prevista por Marx. La sociedad soviética muestra su feto abortado.

3. Lo que no termina

Marx había anunciado el fin (revolucionario) de todo lo que existe para dejar lugar a lo total (hombre, vida, conocimiento). ¿Qué es lo que debía terminar? Enumerémoslo una vez más: la religión, la filosofía, la ideología, el Estado, la familia, la economía política, el proletariado, y las clases sociales, la moral, el derecho. Sin omitir la causa de todas esas bellas cosas, la historia misma.

Pero, en verdad que nada ha llegado a su fin, ni la religión ni la filosofía, ni... etc. De ahí el triunfo de aquellos que comprueban esas perennidades y discuten la historicidad marxista, sea para oponerle su propia eternidad, sea para reemplazarla por la historia según su gusto.

Y sin embargo, si se las considera con más detenimiento, esas actividades y esos estados superiores, esos niveles y esas situaciones de "*élites*" no tienen tan buen aspecto. ¿La religión? La institución sobrevive a la fe, y en la medida en que la fe persiste, ésta ataca a la institución, la discute; ya no obedece. "¡Abajo la iglesia de clase!" Las iglesias se defienden; ellas son ricas; los ritos subsisten, ¡pero al precio de qué sacrificios en lo que concierne a la dogmática! ¿La filosofía? Cuando el filósofo ya no puede servir al Estado (lo que por lo demás no vale sino pequeños honores y magras prebendas), ¿qué representa la filosofía? Ella también sobrevive como institución; ha trasmitido a otras formas de pensamiento y a otros

conjuntos conceptuales su capacidad crítica. Sobre la familia y la nación, pasamos alegremente. Qué decir del Estado, sino que su prosperidad es sólo aparente, que el enorme edificio cubierto de ornamentos se cuartea; qué de contradicciones aparecen, nuevas, profundas y se comprueba que la eternidad del Estado no tiene nada de seguro.

En las instituciones que corresponden a la lista de fines establecidos por Marx, ¿qué hay de sólido? ¿Cuál escapa a la crisis mundial que presenta el planeta y cuya existencia no niega ningún espíritu lúcido? ¿Esta crisis, que alcanza a todos los sectores y dominios, a todas las actividades (y a las actividades "institucionalizadas" más fuertemente que a las otras si bien los burócratas llegan a enmascarar sus fisuras, lagunas o baches) no corresponde al drama previsto por Marx? Sin embargo, la crisis carece de intensidad. ¿La descomposición no sería una modalidad privada del dramatismo del fin mortal: un fin que no termina?

4. El "peso de la historia"

Esta fórmula ha hecho su aparición acá y allá hace algunos años. Ella ha señalado la intervención de un pensamiento expresamente (expresivamente) antihistórico, el de los técnicos y tecnócratas, de los "estructuradores" sin pudor. El capitalismo de empresa quiere modelar la sociedad, modelar las relaciones sociales, aislar o destruir los núcleos de resistencia tanto en el pensamiento como en la práctica. Este organiza el consumo según las exigencias de la producción (según sus relaciones de producción). El consumo, es decir, las necesidades y el deseo... El conocimiento (esclavizado) y la acción (servil) han emprendido esta tarea inmensa y muy digna de ellos: dominar el consumo y conservar las relaciones de producción. En síntesis, sirven así de manera muy eficaz a la situación anómala creada. Dominar el mercado quiere decir adaptar los compradores a los modelos. La historia no tiene nada que ver con este asunto (¡con los *affaires*!) ¿Es necesario

agregar que el socialismo de Estado, a su manera, y por tanto utilizando la historia, prosigue la misma empresa?

Como núcleo de resistencia, el neocapitalismo ha encontrado el pensamiento histórico (sobre todo en el marxismo). Núcleo duro. Un poco más, un poco menos ideológico: centrado en torno de una conciencia social y de conocimientos acumulados, alrededor de una *teoría de la praxis*, y, en fin, de peculiaridades y particularismos. De ahí la intensidad del ataque en el curso del cual los ideólogos del neocapitalismo han empleado todos los medios. Han hallado cómplices: ciertos escolásticos del pensamiento marxista, ayudados en esta operación por el marxismo institucional, por la tendencia de esta ideología a poner el acento sobre la técnica, las estructuras estables, lo económico (abandonando la historia, en la forma de "materialismo histórico", a la filosofía más desgastada).

¿El peso de la historia? La "historia" no es ya un impulso ni siquiera un escenario. Esa palabra sólo designa globalmente carencias: la falta de recursos, competencia, conocimientos, técnicas, hombres calificados. ¿El peso de la historia? Es lo que impide a Europa y a Francia alcanzar a los Estados Unidos y al tercer mundo alinearse entre los grandes países industriales. Es la inercia, el peso que empuja hacia atrás. Es la explicación de lo negativo, en tanto que se opone a lo positivo, a la acción tecnocrática, a la energía creadora (según ellos) de los dirigentes. Las particularidades se resisten a la acción unificante de las planificaciones, de los tecnócratas, de los sistematizadores. ¡Abajo las particularidades! Proclamemos la muerte de la historia en el plano teórico, al mismo tiempo que la supresión de las particularidades históricas que tienen la audacia de no dejarse reducir. ¡Esa será la "crítica de derecha" de la historia y la historicidad!

5. Las particularidades históricas

Las particularidades históricas permiten que haya una sociedad francesa, inglesa o alemana, en los cuadros (palabra de falsa precisión) del modo de producción capitalista, de las

relaciones sociales inherentes a la sociedad burguesa (dominada por la burguesía como clase). Asentada esta afirmación comienzan las preguntas. ¿La particularidad se introduce a ese nivel en lo general para dar una singularidad, tal sociedad y no otra? ¿Corresponde a la historia y al historiador mostrar cómo lo económico y lo social se insertan en un proceso? ¿Es necesario poner el acento sobre el carácter unitario de ese proceso, llamándolo, por ejemplo, "formación económico-social"? ¿Hay en la particularidad una suma de contingencias, una serie de condiciones anteriores al capitalismo, esto es, arcaicas, un efecto del contexto geográfico o geopolítico?

Sea lo que fuere el historiador capta las particularidades como positivas. Las ve con simpatía, las investiga, las expone: trata de explicarlas. Sin ellas, ¿qué haría? Las piensa como históricas por esencia: como objetos de su saber. Por lo contrario, el economista, el planificador, el prospectivista, el estratego perciben las particularidades como negativas. Estas les molestan. Impiden que la gente se adapte: hacen que los bretones sigan siendo bretones, los franceses, franceses, con los defectos que ello comporta. ¿Qué amables tecnócratas querrían recorrer masivamente la población para comunicarle al pueblo que ellos aprecian a su manera, las virtudes del *homo technicus*: gusto simultáneo por la previsión y el beneficio, la empresa y el bien colectivo, etc.? Esos protectores del pueblo remiten a la historia y a su miseria las molestas particularidades. Lo histórico, he ahí el enemigo.

Si unos perciben las particularidades como positivas, benéficas, objetivas, y otros como negativas, viscosas, ilusorias, etcétera, ¿qué queda para la reflexión? Resta concebirlas dialécticamente, a manera de diferencias que lentamente emergen en el curso de conflictos selectivos, imponiéndose unas a pesar de las construcciones, otras debilitándose a través de lo "cultural" y el "folklore". Entiéndase que ese movimiento dialéctico no puede ocurrir sólo en el pensamiento. Si se lo desarrolla en una práctica social (una práctica diferencial) subsiste como visión del espíritu.

6. De la historia a la pauperización (intelectual) absoluta

Con Hegel la historia conducía al saber absoluto (o más bien, ya era ese saber). Según Marx, la revolución total iba a crear (producir) un mundo enteramente nuevo, teórica y prácticamente, perfeccionando la historia; ese mundo debía comprender su propio saber. En los dos casos, la historia coincidía, o poco más o menos, con el saber absoluto. Ella permitía trasmitirlo, enseñarlo.

Un siglo más tarde el saber se pulveriza. El no saber lo absorbe. El conocimiento se fragmenta indefinidamente; cada especialista sólo conoce una ínfima parte de un saber que nada organiza en su totalidad; los llamados a la historia para que sirva de eje o de centro, las apelaciones a la filosofía y a la racionalidad institucional (la del Estado) resultan inútiles. No puede hablarse de destrucción de la razón, puesto que la racionalidad del Estado y la organización industrial continúan su carrera. No hay destrucción del saber porque las ciencias (parciales) avanzan a pasos agigantados, sobre todo en los dominios de la naturaleza. Y sin embargo, con la desaparición de la historicidad, el saber se torna no-saber. ¿Cómo se produce y se reparte la riqueza en el neocapitalismo (o capitalismo de organización) que sucede al capitalismo competitivo cuyo fin había sido previsto por Marx? ¿Quién lo sabe? ¿Quién conoce el mecanismo del poder en los países "socialistas"? En cuanto al individuo él no conoce más que triunfos ilusorios. Se reduce a una superficie sin volumen, sin sustancia. ¿Freud no le enseña que él desconoce su propio deseo? Victoria del no-saber, testimonio de no apropiación.

A la ilusoria riqueza histórica sucede la pauperización (intelectual) relativa y absoluta, llamada "cultura" (oficialmente, institucionalmente). Esta tesis famosa, la pauperización, ilusoria allá donde se pretendía verificarla, es verdadera en tanto se la creía falsa. ¿Dónde aún se la cree falsa generalmente?

La historia no ha sido reemplazada. El centro histórico

del saber no puede mantenerse. ¿Dónde y cómo hallar la centralidad?

¿Esta pregunta no coincidiría con la del "sujeto" y la reconstrucción del "sujeto"?

7. Eclipse de la historia

Esas palabras, a veces oídas, parecen decir que hay momentáneamente un simple desfallecimiento del pensamiento. La historia se oscurece. Ella no es el centro de las preocupaciones. Ha dejado el hogar, el núcleo del conocimiento. El punto focal, el horizonte, se desplazaron; el paisaje intelectual habría cambiado con la *episteme*. Mas podría ser un episodio, una fase (ella misma histórica...).

Esta metáfora, el eclipse, disimula la situación. Indica un período que terminaría rápidamente, de modo que después del eclipse, ¿la historia y el pensamiento resplandecerían de nuevo? ¿No conviene, por lo contrario, considerar sintomáticamente este ocultamiento, e interpretarlo como índice de hechos más ocultos o graves? Lo esencial, en efecto, es que nadie cuenta respecto de la historia para fijar fines, para determinar estrategias.

Hasta mediados del siglo xx, tanto el imperialismo (el capitalismo) como la revolución proletaria se justificaban históricamente y daban a sus actividades objetivos históricos. El proletariado debía cumplir su misión histórica; desde que esta misión se formulaba en términos políticos y prácticos, los términos se tomaban de la historia: tomar el poder en tal capital, poner fin a tal autoridad alusiva, extender el movimiento a tal país, reclamar tal territorio. En cuanto al imperialismo se atribuía también una misión histórica: exportar, al mismo tiempo que sus capitales, la ciencia, la técnica, el derecho, la civilización. O la verdadera religión. O la verdadera filosofía. Los territorios ocupados o reivindicados por razones históricas: Alsacia (metamorfoseada en región francesa por la gracia del espíritu francés); Ucrania (complemento según Hitler de las zonas industriales de Alemania).

Hoy, más justificaciones históricas. El imperialismo debe reivindicar una pura y simple ideología (por ejemplo: la ideología de la "gran sociedad" americana o la expansión obtenida merced a los capitales extranjeros) en el momento preciso en que tales ideologías se desmoronan. En cuanto a la revolución, ella se llama "ideología", lo que no carece de coraje pero no evita ninguna dificultad. ¿Aquellos que oponen a la ideología burguesa la ideología proletaria no se arrogan a sí la autorización de decir lo que desean sin el control de un saber? Aquí aún, en la práctica y la teoría políticas la historia no ha sido reemplazada. ¿Qué la reemplazaría? ¿Es necesario hacerlo? ¿Las estrategias no renuncian por cierto a la historicidad, aún si en la ocasión saben servirse de ella?

8. Historia y cultura

La "Historia" (en tanto que práctica histórica) así como la "historia" (en tanto que ciencia y conocimiento) se truecan en cultura histórica. Después que esta cultura se libera de sus orígenes, deja su tierra natal. Deviene simplemente "cultura". Así pues, la historia no es más que un fenómeno cultural, una "disciplina" parcial: un sector que separándose de la cultura llamada general, la cual se disuelve y se fragmenta en culturas particulares y especializadas (teatral, cinematográfica, musical, etnológica, sociológica, etc.).

¿Esta cultura no representa la decrepitud y el deterioro de la historia? ¿O bien representa un progreso, un camino hacia un mayor interés, mejores conocimientos, más diferencias?

Lo uno y/o lo otro puede decirse. La primera tesis tendría sin embargo argumentos más convincentes, si es exacto que en el curso de los tiempos antehistóricos después históricos nacieron los *estilos* y que la ausencia de estilo (que no excluye la actividad devoradora de estilos, su consumo) marca lo que oficialmente se designa con los mayores elogios, "cultura". De modo que esta cultura tiene sus moradas, sus instituciones, su ministerio (y su inserción en el orden establecido) pero su

capacidad creadora nada tiene de evidente. Con más exactitud, a la inversa de la perspectiva oficial e institucional, la vía de la creación pasa por una anticultura: no la ausencia de cultura sino la transgresión y la trascendencia con respecto a la "cultura".

9. La cultura y las clases medias

Ese nuevo fetiche, "la cultura", ha destronado a la historia. La ha reemplazado. La reconoce en el debilitamento. No la ha atacado a traición: fue al devenir "cultura" y fenómeno "cultural" como la historicidad y la historia perdieron su lugar en la suma del pensamiento y de la vida social.

La cultura, es indispensable comprobarlo y decirlo, es problema de las clases medias. La *élite* se separa de ella. Tiende a otra cosa o busca algo distinto: el arte de vivir, la *dolce vita*, simplemente el goce. Las clases medias únicamente son cultivadas (activamente) y culturales (pasivamente). Sólo ellas se adjudican importancia e interés, aspiran a la alta cultura y rechazan la cultura "baja", llamada "de mas", que no es nada más ni otra cosa que la mercancía cultural vendida para provecho. La verdadera burguesía se ve por encima y fuera de la cultura, aun sobre todo cuando ella invierte sus capitales en la producción y la industria culturales, en el comercio de productos de la cultura. En cuanto a la clase obrera resiste pasiva pero obstinadamente, ante un problema que casi no le concierne. Algunos hombres de buena voluntad, venidos del pueblo, llegan por razones diversas, ideológicas o políticas, a la cultura llamada superior. El conjunto del "pueblo" se contenta con la cultura de masa que repele la alta cultura, fondo sobre el cual ella se perfila con arrogancia. Si las clases medias son así "portadoras de cultura", no son por cierto "creadoras de historia". Para ellas y por ellas la historicidad se torna anécdota, pequeña historia, desprecio de los héroes, alejamiento de la grandeza. Temen a la historia; aspiran a desentenderse de ella, a reducirla a su propia talla. Aun si no pueden suscitar el acontecimiento que bloquearía

el curso del tiempo, su actividad cultural construye un simulacro de la historia que la descongela. Así la cultura de las clases medias, que sofoca la creatividad (supuesta) del proletariado, obstaculiza la historia, utilizándola para el consumo ("cultural", en efecto).

10. Sobre la modernidad

Tiempos modernos, vida moderna, modernidad. ¿Qué quiere decir ésto? ¿Esas palabras designan conceptos? No. ¿Retórica? Sí. Un ramillete de ideologías; flores venenosas, flores secas, flores falsas artificialmente perfumadas, algunas brillantes.

Si la modernidad pretende liquidar la historicidad es una ambición abusiva. Tan falsa, como por ejemplo, reducir el conocimiento a la información. La modernidad brilla y vacila sobre el estancamiento. Ella enmascara lo no cambiado bajo las apariencias, a veces groseras, a veces sutiles, de la novedad. Contra el análisis crítico apela al esnobismo que ella cultiva, y que pasa por alta cultura. Sobre todo recubre con su fluir multicolor, el deslucido suelo de lo cotidiano. La modernidad y la cotidianidad, dos cómplices prostituidas: la bella y la fea, la opulenta y la mustia actúan conjuntamente, hacen trampas, engañan, multiplican las supercherías. Su asociación no suprime la historicidad. Indica su falencia, quizá la detención. ¿La historicidad no deviene, por su parte, un disfraz de lo cotidiano?

11. ¿Borrar la historia?

Es el sentido implícito, inconsciente pero práctico de la cotidianidad. Y del fetichismo de lo actual, de lo informativo, de lo inmediato, fetichismo inherente a la modernidad (cambios en la superficie que se hacen pasar por profundos). ¿No es también el fin y el sentido de muchas ideologías, cuyo estructuralismo, reduce el tiempo ya a la inmovilidad conden-

sada de estructuras, o a las combinaciones de las cuales sus elementos fijos se enumeran?

Error e ilusión. La historia ha construido la morada, aun cuando ella no dice quién viene a habitarla. El sentido y el fin de la historia es precisamente que no se puede borrar la historia. Ella está ahí determinando las condiciones de su propio fin. Su fin la hace aparecer íntegramente. Según el profundo pensamiento de Marx el tiempo se descubre regresivamente. Si tiene término la historia, si nos aproximamos a él, sólo un pensamiento poco sutil puede pretender que tocamos la extremidad. ¿Cómo definir el recorrido terminal sin considerar lo que hay más acá? El móvil camina hacia la escisión. A cada instante, puede saltar hasta el fin; mas puede también emplear un tiempo muy largo para franquear cualquier espacio, por pequeño que parezca. El límite no está menos ahí, y la dirección: el destino del recorrido. Así como el matemático describe lo que sucede en las cercanías de un punto (frontera, límite, centro) también el pensamiento histórico describirá minuciosamente lo que sucede en las cercanías de la discontinuidad que le pondrá fin. La negación no coincide con la desaparición, con la abolición pura y simple, con la liquidación.

Respecto del fin de la historia, muchas actitudes se esbozan o se afirman violentamente:

a) *Detener la historia.* Bloquearla por la fuerza. Es la actitud de los hombres de Estado que tratan de mantener el *statu quo* cuando les conviene. Es la actitud reaccionaria. En el límite: el fascismo (retorno a la tierra, a la raza, a la sangre y al mito, a los particularismos desmesuradamente afirmados).

b) *En terminar con la historia*, que parece amenazante y de los que han querido conjurar la amenaza, la que obstuye la reflexión sobre el presente, de la que no se sabe bien a dónde va y a dónde va el pensamiento con ella. Esta negación no dialéctica se halla en la base de las ideologías más o menos complejas, la más simple de las cuales es desde hace tiempo el empirismo, y la menos simple el estructuralismo. Actitud, en el límite, perfectamente conservadora (mantener en un

statu quo el inmovilismo del equilibrio, de la coexistencia pacífica).

c) *Separar la problemática* ligada al fin de la historia (fin doble como acción y como conocimiento), con las reservas hechas sobre el término "problemática", tal como los filósofos lo emplean, que significa en ellos una certeza en la sistematización de los problemas.

En ese sentido y así reapareció la distinción clásica (leninista) entre crítica de derecha (no ha habido historicidad, sólo invariantes, constantes ocultas en los hechos y los acontecimientos, estructuras descubiertas al levantar los estratos puestos sobre ellas, totalidades fijas, "cosificadas"), y crítica de izquierda (revelar la historicidad al mostrar las ilusiones y los errores de aquellos que se afirman en ella).

12. Los cambios

La historia fue también la de la rareza (con la excepción concerniente a un punto por lo demás importante: el trabajo no retribuido, la "plusvalía" a escala global extraída, acaparada por los más fuertes, los más enérgicos, los más violentos, castas y clases dirigentes, utilizada hasta una época reciente para las obras de arte, para la festividad, el juego y el amor). ¿Cómo pasar de la rareza a la no rareza? Los valores (lo precioso) fueron los de la rareza. La historia ha sido también la del trabajo (con excepción de la importancia del ocio, del goce prometido y obtenido). ¿Cómo pasar del trabajo al no-trabajo? ¿Acostumbrados al trabajo, hechos por y para el trabajo, "los hombres" pueden liberarse de él?

Así termina una historia y se anuncia otra historia. Que quizá (ya) no es una historia.

Del hambre a la saciedad. De las privaciones al despilfarro. De la labor al ocio. De lo vacío a la saturación. ¿Pero enseguida? No olvidar en este esquema las nuevas rarezas: el espacio, los elementos, la tierra, el cielo, el agua, la claridad (y tal vez el tiempo, el deseo...).

13. El individuo y la historia

No está prohibido proponer una periodización pensando la historia a partir del individuo y no (solamente) el individuo en el cuadro histórico:

a) La historia del individuo (que tiene su historia) corresponde, puesto que ella la reproduce, a la historia de la sociedad; a través de ella la historia individual simboliza la del mundo. Una musicalidad oculta, contrapunto y armonía, se manifiesta en las relaciones entre los individuos, la vida en sociedad, el mundo. Armonía estática, definible filosóficamente, en Leibniz: Dios mónada suprema, la mónada individual que refleja, refracta lo divino y los acordes preestablecidos. Armonía dinámica: Wilhem Meister. Efectúa la metamorfosis que hace de él un adulto; su mutación corresponde a la de la sociedad. La historia se desarrolla, para aquellos que tienen ojos para ver y oídos para oír, como una epopeya. Ese aspecto épico, ligado a la revolución, se refleja en los relatos novelescos que evocan las aventuras de un individuo. Sí, las deidades están presentes: los que hacen la historia, que invocan a los héroes, la Razón, la Gloria. Sí, la vida tiene un sentido, orientación y significado. ¿Cómo disociar, en aquel momento, hechos y derechos, realidad y valor? No es un momento cualquiera ni un momento único. Es el momento de la historia. A la posibilidad de un empleo de energías que va hasta el heroísmo se une la búsqueda de una felicidad que puede devenir la de todos. El individuo y la sociedad, sin mezclarse, tienen una historia común. El relato novelesco corresponde al relato histórico. El "héroe problemático" resuelve sus problemas en la sociedad, pero contra ella si es necesario y a pesar de ella. La vida para él tiene sentido: alcanzar la perfección a la vez felicidad y libertad. Lo posible y lo imposible se le ofrecen, mezclados. A él le corresponde discernirlos y devenir lo que era.

b) Esta afirmación de una armonía esencial no dura mucho. Complicaciones y conflictos, concebidos de antemano como dominados por el pensamiento y subordinados al orden general (a sus modificaciones históricas) la someten al acuerdo

supuesto. Ya la teoría del "héroe problemático" no explica en nada la *Comedia humana*, admitiendo que ella convenga aún al héroe stendhaliano. Es por cierto la explosión del genio adolescente, la inmadurez contra lo adulto, la discusión de los mitos de la maduración (el Padre, el Patrón, el Patrimonio). La madurez, aberrante y estúpida, no es sino una falsa realización. En tanto que la sociedad afirma más que nunca al Adulto y al Padre como "sistema de valores" y modelos de conducta, el pensamiento y la práctica se erigen contra esos modelos. La juventud deviene "valor". Cierto psicoanálisis, oficial e institucionalizado a su manera, reformista y conformista, reemplaza a la historia desfalleciente. Todo ello so pretexto de rechazar la imagen del Padre, mantiene la del Adulto, de la Madurez. Sin embargo, se borra la afinidad entre la Historia general, la de la sociedad, la del pensamiento y la del individuo. Ninguna armonía. Ni el acabamiento de la sociedad, ni el del individuo, ni el de la historia tienen sentido ni acuerdo.

c) Otros tipos individuales se indican, se esbozan, marginales, aberrantes, anónimos: héroes de la revuelta, revolucionarios no conceden ya su confianza a la historia, a su sentido, a los "portadores de la verdad histórica"... El adulto, como el Padre, ve disminuir su prestigio. Lo "maduro" opuesto a lo "inmaturo" comienza a mover a risa. La inversión de los valores prosigue.

14. La alienación histórica

¿Se puede concebir una historia de la alienación que atravesara la historia general, la de las ideas y de las ideologías, la de los conocimientos y del Estado, que tuviera su periodización propia y aportara una nueva dimensión y un nuevo sentido a las otras "historias"? Sí. A condición de definir bien la alienación, no por la pérdida de una esencia extraviada, de una "humanidad" genérica e inicial sino por la pérdida de lo *posible*, por su bloqueo (por la categoría dialéctica de lo posible-imposible). Además aquí es necesario

reemplazar la *expresión* (la alienación como expresión de pérdida, de pasado) por el *sentido* (la alienación como imposibilidad de realizar una posibilidad, como virtualidad bloqueada). Lo que concuerda con la inversión de perspectivas aquí propuesta, con el reemplazo de lo virtual por lo cumplido (lo real) como criterio de saber y de acción.

Mas no es posible contentarse con esta operación que renueva un concepto un tanto gastado por haber servido en demasía, y que, como quien dice, se esfuma en el momento de su victoria. En efecto, si casi no puede hablarse de alienación es porque la alienación deviene total, borra sus rasgos, altera la conciencia hasta que la protesta no pueda ser más que voluntad. Por eso el uso oficial del término disimula su sentido dramático. El discurso representa un papel de desgaste, aquí como en otros lugares.

Lo importante es mostrar que hay nuevas formas de alienación (por ejemplo: burocrática y tecnocrática, en la medida en que la burocracia de Estado y la técnica se erigen en funciones autónomas estableciendo una práctica específica en el seno de la práctica global, modificando la estructura de la praxis, esas capas sociales que procuran constituirse en clases, etc.). ¿No hay una alienación histórica? Sí. ¿Cómo definirla? Por la fascinación de la historia. Por la confusión entre la historicidad y la historia (relatada, escrita, institucionalizada, al servicio de tal o cual potencia política y/o ideológica). Por la aceptación del "peso de la historia" y su transformación en "razones históricas".

¿Alienación impersonal? No. Ella adopta rostros. El del "alienado" pasivo que cree en la historia y notoriamente en la historia que se le presenta (en la representación que se elabora para su uso). El del "alienante" activo, el portador de la verdad histórica, el hombre providencial, el Jefe, el hombre importante. La cola de la historia, si puede decirse, contiene todos los venenos. Esta situación contribuye a obstaculizar la vía, a aniquilar la conciencia reemplazándola por una falsa conciencia.

15. La historia en trozos (la destrucción de la historia).

Admitamos que se pueda afinar la noción (metodológica y teórica) de nivel, hasta aquí empleada de manera un poco tosca; y ello en el propio Marx, cuando expone los niveles de las fuerzas productivas y los niveles de la práctica social (base, estructura, superestructura). Admitamos, pues, que se pueda atribuir a cada nivel una estructura (en consecuencia, a lo económico, a lo científico, a lo político, a lo filosófico, etc.) para considerar luego la jerarquía bien articulada de esos niveles bien estructurados. ¿En qué consiste la totalidad? ¿Hay una práctica que domina y reúne los niveles ya separadamente descritos y analizados (descifrados y/o codificados), práctica que correspondería al nivel de la práctica estatal en Hegel, a la práctica revolucionaria, constitutiva y creadora (productiva) de historicidad, según Marx? ¿O bien esta búsqueda de lo "total" sólo consiste en un recurso, un llamado a la vieja filosofía? Perspectivas desconcertantes. ¿La totalidad se constituye y no es sino una instancia intelectual, una misión del espíritu, un modelo epistemológico? En este último caso, cada nivel, cada particularidad debe recibir su norma y aún su tiempo propio. La descomposición de la totalidad se acompaña con la construcción de las particularidades. El tiempo histórico unitario queda relegado entre los mitos. Habrá pues tiempo de esto y aquello, historia de esto y aquello (organizada por un paradigma de oposiciones pertinentes: historia de la razón y/o historia de la locura; historia de la medicina y/o de tal enfermedad, etc.). Es la historia en trozos.

Para Marx como para Hegel el método dialéctico permite captar un movimiento en su totalidad, sin que al hacerlo se lo reduzca a trozos. Lo que supone la implicación de estos términos: movimiento y totalidad (historia y praxis; ésta tiene una estructura: cotidiana y revolucionaria, productora de cosas y creadora de obras). La práctica revolucionaria, según Marx, creará la totalidad realmente posible, la estructura del capitalismo se disuelve entretanto por la descomposición de la estructura en una coyuntura única. El método dialéctico

supone otra concepción del proceso y de las relaciones totalidad-elementos, estructura-quiebra de estructura.

Otra perspectiva: ya no se trataría de concebir y realizar una totalidad histórica superando todas las separaciones sino de concebir la historia como totalidad superando el parcelamiento de la historia y de la sociedad, que termina los tiempos históricos. ¿Esta perspectiva es diferente? Sí, ella introduce la diferencia.

16. Concepto de tiempo

Se explica el concepto de tiempo diciendo que no tiene nada en común con el tiempo "vivido", puesto que se constituye mentalmente, y difiere de lo "vivido" como el perro real difiere del concepto perro (el cual no ladra). Esta tesis exige algunas reservas:

a) Conduce a una restauración de la filosofía especulativa y aun de la metafísica. Descartando toda referencia a la praxis, ella justifica elaboraciones abstractas en la acepción no científica del vocablo. ¿Si el pensamiento no tiene ocasión de confrontar con una práctica sus modelos, quién lo controlará? La teoría se encierra en sí misma y justifica un repliegue estratégico de la acción cuyos fracasos disimula. La vieja concepción filosófica del "puro" conocer se reconstruye. Se liquida. Se subasta el marxismo. Lo mental se separa de lo social. La esquizofrenia filosófica entra en escena.

b) En efecto, en la metafísica tradicional se halla la hipótesis (bien conocida) según la cual el espacio inteligible no tiene nada en común con el espacio real. El espacio inteligible no es extenso. El tiempo conceptual será rápidamente intemporal si no lo es al comienzo. Porque el concepto de perro no ladra se olvida que un concepto (en comprensión y extensión) indica el género y las diferencias específicas (en qué el perro difiere de otros animales, en qué dieron las especies de perros). Esto remite a la práctica.

c) En esta hipótesis metafísica se liquida la historia, sin otra forma de proceso. El conocimiento del tiempo llamado

histórico no tendría nada en común con la historia "vivida". El conocimiento intemporal del tiempo sólo podría consistir en una especulación dogmática, lo que reserva sorpresas.

d) El concepto del tiempo si no está en el tiempo (vivido, sufrido, ciego) no consiste menos en un discurso coherente sobre el tiempo. Si no puede pasar por "reflejo" del tiempo no es menos verdad del tiempo. Por consiguiente, si existe como concepto teórico y si puede mostrarse reúne todos los caracteres del devenir que escapan a aquellos (los "sujetos" conscientes y actuantes) que están en el tiempo. Por ejemplo: continuidad y/o discontinuidad, ritmos y medidas, previsibilidad, espontaneidad y/o reflexión, etc. Cada uno de esos rasgos corresponden a algo ciego vivido. La totalidad escapa a lo vivido, porque lo vivido nunca lo alcanza. Hay que notar que el tiempo "vivido" no es sólo un tiempo mental (subjetivo). Es también tiempo social, tiempo biológico, tiempo físico y cósmico, tiempo cíclico o lineal. Ya plural (diferencial).

17. Pluralidad de tiempos

Esta teoría viene en línea recta de la sociología y de los sociólogos, en particular de Georges Gurvitch, y de sus reflexiones fenomenológicas sobre planos y niveles en la sociedad "en acto". Se la encuentra acá y allá en el pensamiento llamado estructuralista. Es aquí el lugar de recordar que una parte de esas indicaciones que pasan por originales vienen de elaboraciones en curso desde hace tiempo. Poco importa el origen. Sin embargo, no hay ninguna ventaja teórica en tomarlas de tal contemporáneo más que de los predecesores y precursores donde ellas se hallan en estado nativo, más libres de ideología [1].

Georges Gurvitch mostraba con extrema perspicacia que

[1] Cf. L. Althusser, *Lire Le Capital*, II, pág. 48, etc., y las consideraciones de este autor sobre el "efecto de sociedad". Su puesta en forma poco agrega a los análisis anteriores, como no sea aquello que satisface el pensamiento llamado estructuralista.

el tiempo no es nunca contemporáneo de sí mismo, sino que siempre avanza hacia lo posible, o se retarda sobre lo posible, medido por operaciones y actos distintos según los móviles; determinado nivel domina en tal momento (revolucionario, efervescente, o bien por lo contrario, regularizado y frenado). No hay pues sólo un tiempo social, un tiempo mental, un tiempo físico o biológico, sino que cada temporalidad como presa de la diferencia difiere de sí misma.

Georges Gurvitch, es útil recordarlo, establecía un vínculo dialéctico entre la historia y la sociología: una lucha en la unidad. A la historia pertenecen las continuidades en el tiempo; la sociología prefiere las discontinuidades y las establece con fuerza así como sus consecuencias (períodos, tipologías). Sin embargo, en Gurvitch el fenómeno total (la totalidad) dependía de lo social y de la sociología, no de la historia y de la historicidad.

La teoría del tiempo deviene diferencial, como la del espacio y en consecuencia del espacio-tiempo y/o del tiempo-espacio. No es sólo que el tiempo y el espacio se diferencien pasivamente (para y ante el pensamiento). Se conciben y se perciben como aptitudes de diferir: tiempo y movimientos múltiples, topías diversificadas, contrastadas. El campo de la conciencia (reflexión, acción) se diversifica y deviene efectivamente un campo, multiplicidad de recorrido y de sentido.

18. De la historia como representación

Dado un intervalo, puesto por definición como "histórico", entre acontecimientos localizados, numerados 0 (comienzo del intervalo) y 1 (fin del intervalo en la periodización considerada) se puede:

a) Ya sea emplear el lenguaje de la enumeración y encarar en ese intervalo objetos distintos y conjuntos discretos de objetos: actos, hechos, cuadros institucionales, actividades diversas (el número de esos elementos, de sus grupos, distribuciones, no es limitado);

b) Ya sea emplear el lenguaje y la hipótesis de lo no-numerable, buscar bajo la división un *continuo*, descubrirlo: trayectos y proyectos, unidades globales, voluntades y estrategias, interacciones altamente complejas.

¿Esos dos lenguajes, esas dos hipótesis son incompatibles? No. Puede empleárselos simultáneamente, con la evidente condición de no mezclarlos entre sí. Cada uno de ellos incluye-excluye al otro; cada uno de ellos es verdadero y/o falso. No habría pues univocidad de la historia considerada como representación del tiempo, sino desdoblamiento (doble determinación).

Así en el pensamiento marxista:

c) el análisis puede dividir, periodizar, jalonar, escindir de múltiples formas (relativas) el tiempo histórico, tratando de fechar los comienzos y los fines, las fases, los "momentos": modos de producción discontinuos, concebidos como totalidades —sociedades particularizadas—, niveles de fuerzas productivas—, entrada en acción de tal técnica, tal forma política, tal ideología;

d) Puede seguirse el crecimiento continuo (relativamente) de las fuerzas productivas, o aun el desarrollo continuo (relativamente) del cambio y del valor de cambio desde el trueque y el donativo arcaicos hasta el "mundo de la mercancía" y su fin eventual.

Cada marcha remite a otra y no puede pretender la verdad absoluta. Cada marcha proporciona una representación aceptable de lo que se presenta en el curso del tiempo.

Si retomamos la terminología filosófica, la historia relativizada como representación (situada y constituida como tal) se opondría a la historia como voluntad, la de los "hombres heroicos", que se sirven de la historicidad, la de los portadores de verdades históricas.

19. Las desigualdades del desarrollo

La ley del desarrollo desigual no cesa de adquirir mayor extensión. En todos los dominios, en todos los sectores se

acentúan desajustes y distorsiones. Nadie existe que discurra lo mismo que el resto, nadie que avance de acuerdo con su circunstancia. Ni en las técnicas y las ciencias, ni en la "cultura" ni en las relaciones sociales. Aquí, cambios rápidos; allá, estancamiento, acá, regresión. Crece la distancia entre la cabeza y los pies.

Las causas y las razones de los desarrollos desiguales son incontestablemente históricas. Si determinado país, determinada región, determinada rama de la industria no evoluciona como determinados otros, la causa reside en el pasado. Comprobación burda, trivial: casi una tautología.

Determinada estrategia puede gravitar —conscientemente o no— sobre determinada desigualdad de desarrollo para conservarla, para agravarla. Otra estrategia apuntará a disminuir ciertas diferencias sin suprimirlas, empero, dejará subsistir otras para servirse de ellas. Tales estrategias tornan más penoso el "peso de la historia".

¿Puede concebirse una estrategia que encare la lucha contra todas las desigualdades del desarrollo? Sí, es la estrategia revolucionaria concebida por Lenin. Sin embargo, los fundamentos de esta estrategia deben reconsiderarse, y quizá sus fines. Los problemas urbanos desempeñan un papel mucho más importante que en tiempos de Lenin y tornan más complejo un desarrollo que podía, hace cincuenta años, definirse sólo por la industrialización. Además, y sobre todo, las desigualdades de desarrollo ocultan diferencias que se trata de no borrar cuando se combaten ciertos resultados de particularidades históricas. Al confundir crecimiento y desarrollo, al proponer como fin la desaparición de desigualdades en el seno de un crecimiento indefinido, se tiende a suprimir las diferencias. Aquí el error fue y es aún proponer modelos exclusivos (dogmáticos) para el crecimiento erigido en absoluto, reduciendo así el desarrollo al crecimiento en tanto se eliminan las particularidades históricas de los pueblos en lugar de buscar para cada uno de ellos la vía que les permitiría expandir sus particularidades en diferencias específicas. La diferencia no coincide con la particularidad, idea importante. La particularidad proviene de una u otra manera de la "natu-

raleza". Esto no es más que el origen, el lugar de nacimiento, la cuna, el comienzo de la diferencia. Esta puede atrofiarse en la ruta, degenerar, morir por asfixia. En ese sentido, la nación no es más que un mito de sus orígenes, una imagen que data de la era campesina. Pero "algo" nace con la nación que le sobrevive: una diferencia. Entre otras.

20. Del acontecimiento

En las concepciones racionales del devenir histórico (es decir, en particular, en el marxismo), ¿qué representa el advenimiento? Un instante privilegiado, el de una crisis. Cuando se produjo un acontecimiento revolucionario, ese momento decisivo permitió el salto hacia adelante, sonaba la hora del parto por la violencia (más o menos brutal). En todos los casos y en todas las situaciones, el acontecimiento se concebía como una resultante. Causas y razones diversas convergían en él, explicándolo integralmente. El acontecimiento se definía pues como la expresión: de una relación de fuerzas, de una tensión conflictual, llevada al paroxismo, una situación explosiva conducida a la maduración. El acontecimiento no se concebía casi partiendo de una virtualidad ya en marcha, de una posibilidad tendiente a realizarse. Por ejemplo, en el estudio histórico de la Comuna de París, jamás intervenía la categoría de lo posible: las virtualidades de la práctica social (de la sociedad francesa) aparecían a través de la eferves-
casos y en todas las situaciones, el acontecimiento se concebía
cencia de la Ciudad y del proletariado urbano. En tanto que el acontecimiento en lo real no se advertía cuando se eliminaba su sentido: la presencia de lo posible (en consecuencia, una imposibilidad momentánea).

El acontecimiento, en esta concepción racionalista, no tiene nada de azaroso, si ello no es su iniciación en tal o cual instante. Este encarna la necesidad histórica, orientada hacia un fin lejano que no aparece ni en las causas, ni en las razones y motivaciones del acontecimiento. Así la acción del proletariado que va hacia el crecimiento económico, hacia la des-

trucción de las trabas del rápido aumento de las fuerzas productivas; mas él no lo sabe e interviene por la libertad, por la paz, contra la opresión. Los imperativos de la historia terminan en el acontecimiento y lo explican, mas para el historiador y no para el actor.

En el curso de la crisis simultánea del pensamiento del historiador y de la realidad histórica, el acontecimiento aparece muy a menudo azaroso y coyuntural. Se espera que se evapore y desaparezca sin dejar rastros. Sin embargo si es histórico deja rastros. Y él se adhiere a ese fenómeno desde entonces privilegiado: el rastro. Se tratará de comprender el acontecimiento considerado histórico sobre el plano de un encadenamiento serial descubierto por los rastros.

Esto dice: mayo de 1968. El acontecimiento ha conmovido las estructuras y más aún las superestructuras de la sociedad existente, no sólo la universidad sino los "valores" y sistemas de valores: la información, las instituciones relativas a la seguridad, el derecho, la justicia, el urbanismo, las artes, etc. Puede suceder que esta sociedad reconstruya sus superestructuras por la vía institucional y también que no logre volver a hallar los "valores" y viva (o sobreviva) sobre "valores" ya cuestionados desde hace largo tiempo. Sea lo que fuere, esos productos o resultados de la historia han sido duramente sacudidos por un acontecimiento cuya definición tiene así carácter histórico. ¿Esto es un rastro?

Este carácter es ambiguo, es decir rico de sentido, complejo. Al mismo tiempo, los estudiantes y sus aliados han puesto de manifiesto los rasgos inadaptados, envejecidos de la sociedad francesa, y han entrevisto por la crítica radical ("izquierdista") otras formas de vivir, la de la sociedad urbana que transforma la vida cotidiana. Han querido liberarse del pasado, pero en nombre de cierta conciencia histórica aún viviente en ellos, en la conciencia y la cultura (la Comuna de París). ¿Resultado de la historia que la enmascara? ¿Quién la desmiente? ¿Quién la niega? ¿Pero éste es un rastro?

21. Ironía de la historia

Los que de esto hablan continúan haciéndolo fina e irónicamente. Aun cuando la ironía de la historia ha superado toda medida. Aun cuando su suprema ironía consistiera en haber desaparecido ya, casi sin gritos, dejando en su lugar "alguna otra cosa". Pero, ¿qué?

22. Juego de palabras

No se han inventariado y considerado aún de cerca los más estimulantes juegos de palabras, aquellos que han menoscabado la "historia" del pensamiento: *Logos* (griego), *Aufheben* (alemán), *sens* (en francés y alemán), diferencia, etc. En el comienzo fue el Verbo. Pero el Logos no puede representarse su comienzo. Pues su presencia no puede evocar su propia ausencia. Por lo contrario, si pretende ser sustancia, sólo puede representarse como ausencia (de sustancialidad, porque no se percibe sino como forma "pura"). Presencia en acto, la palabra comienza y todo rastro no expresa más que ausencia. ¿Cómo resolver este enigma? Declarando que el Logos es divino. El Verbo es dios, pero no el dios paternal, la sustancia, el comienzo. El Verbo es un dios en segundo grado, aunque eterno; el hijo de dios. El es y no es sustancia: él la expresa y la declara. El la torna consciente de su poder (creación). La lleva a buen término. El abarca la historia que no es su historia, de modo que la historia —como el Logos— es derivada: declaración de lo divino, condenado a comenzar y a terminar, siendo el comienzo y el fin sólo apariciones (aparición de la apariencia, ¡pues el comienzo es desde entonces la aparición del fin!). El camino, el trayecto del Logos, es la marcha hacia sí mismo: ilusión de producirse en el tiempo, a las órdenes de lo eterno... Hay, por consiguiente, doble determinación del devenir: apariencia y aparición, comienzo y recomienzo, vale decir, fin. Espera (algo menos que nada) de la última reconciliación en el Espíritu. Desde el Evangelio según San Juan a Joaquín de Fiore y a

Hegel, ¡qué continuidad histórica! Y de Hegel a las investigaciones modernas. En el trayecto, la gran decepción, el Verbo negado y renegado, el llamado al Espíritu, tercer término, tercera persona de la trinidad.

La superación; abolir para elevar. El sentido (órgano de la percepción, orientación del movimiento, significaciones próximas y lejanas). ¡Qué riquezas! ¡Qué desafío a la semiología!

La dualidad y la duplicidad de la palabra "historia" no tienen quizá menos alcance. Ellas permiten deslizarse del conjunto al detalle, de la historia mundial a la de Francia y a la de la ciudad, del conocimiento global a la anécdota. Ellas autorizan todas las sustituciones. "Fundar la historia", ¿qué es lo que significa? ¿Se ha de tomar en el sentido en que un héroe funda una ciudad? ¿Se trata de Napoleón o de Michelet? ¿La historia no ha sido instituida y luego justificada por los trabajos históricos? ¿El discurso sobre la historia no habría tenido muchos comienzos en tanto que la historicidad no ha comenzado jamás? Y si alguien piensa que la historicidad presupone la acumulación (de riquezas, conocimientos, técnicas) se le responderá que los hombres han acumulado siempre recuerdos, que los historiadores no cesan de acumular saber, y que la cuestión de la historicidad, de su comienzo y de su fin, de su fundamento y de su constitución, debe trasladarse a la metafísica, a la ontología, como cuestión trascendental. El discurso *sobre* la historia se tornaría así el desquite contra el discurso *de* la historia, contra la historicidad y contra la conciencia histórica. Impediría la salida...

23. De la historia universal a la historia mundial

La historia universal se extiende desde la creación al juicio último. Implica una visión bastante próxima de aquella que contiene la imagen cristiana del *mundus*, imagen ligada a esta institución de la ciudad itálica y romana: vorágine en medio de la ciudad, nexo entre los vivientes y los muertos, pasadizo sombrío, lugar de tránsito de las almas, agujero en

el que se precipitaban los condenados a muerte y los infantes rechazados por el padre. *"Mundus est immundus"*.

La historia universal (Bossuet) formula esta visión trivializándola: la torna laica y la racionaliza. El devenir del "mundo" no se compara sólo a un pasaje en las tinieblas, a un tortuoso y doloroso camino hacia la luz. Ello advierte ya, *hic et nunc*, la claridad divina: la Providencia conduce al pobre mundo.

Es así como se plantea la cuestión del comienzo y el fin de la historia. El pensamiento histórico comienza por una reflexión sobre la iniciación de la historia. Sin embargo, este pensamiento no reflexiona sobre sí mismo, en tanto que comienzo. No se sitúa por relación a los acontecimientos que lo estimulan (como en la segunda mitad del siglo XVII y en el curso del XVIII). Reflexiona sobre el origen de los comienzos (el origen y el modelo). ¿Los fines? Deja su cuidado a la Providencia, a la presciencia divina.

Luego, la reflexión sobre lo futuro y sobre lo posible (y lo imposible) pasa a primer plano. Al final del siglo XVIII, es cuando el pensamiento histórico alcanza su madurez. Se compromete a explicar todo por la formación, la génesis; a partir del origen pero indicando el fin, el término del progreso, la *finalidad*. Sustraído a la potencia divina, el reino de los fines pasa a cuenta del pensamiento humano, de la práctica.

Así de Bossuet a Kant y de Hegel a Marx, la historia universal deviene historia mundial. La visión del "mundo" halla su conclusión luminosa. El hombre sale gloriosamente del largo trayecto en las tinieblas. El camino se abre sobre una armoniosa jerarquía. El *cosmos* (imagen griega) y el *mundus* (imagen romana) se reconcilian en la gran esperanza histórica. En la ilusión y la utopía históricas. En la alienación histórica.

24. Disociación de lo "Weltgeschichtlich"

Desde hace mucho, la noción de lo "histórico mundial" se admite sin examen. Hoy, esta unidad ya no se impone. Lo

histórico y lo mundial no coinciden más. Lo mundial se erige sobre las ruinas de la historicidad, como no histórico, poshistórico, transhistórico.

Resulta difícil pensar que una vía real, que pasa bajo un gigantesco arco de triunfo, desemboque en la mundialidad. ¿No será necesario franquear un umbral en cuyas proximidades se descubra un horizonte de terrores: terror nuclear, terror estatal, terror generalizado por la violencia, extraña contrapartida de la poco extraña satisfacción de los consumidores?

La Puerta del Mundo, tal enigma, coincide con la posibilidad del aniquilamiento del mundo. Así se sitúa en el centro de la conciencia, lo posible-imposible, la supervivencia y por fin la vida en su lugar, lo mundial en lugar de lo histórico. El mundo del Terror pone fin al de la historia, a la unidad tranquilizadora de lo *Weltgeschichtlich.*

Los unos, pues, olvidan la historia, gesto mágico para acelerar la llegada de lo que debe advenir, lo mundial. Otros descubren "sentidos" superiores al de la historia. En la tragedia, en el juego, en el amor, Eros y el erotismo, quieren hallar el secreto del enigma: la mundialidad.

A esos *descubridores* (troveros o trovadores) del siglo XX se les reprocha erróneamente la búsqueda. Por lo menos para ellos, la historia tiene un sentido; lleva hacia lo mundial, que se revela y revela el enigma de la historia, su secreto y su fin.

25. Sobre la historia mundial ("Weltgeschichte")

No hay que olvidar que la historia mundial es también la mundialización de la historia. ¿No tendría esta metamorfosis un sentido más profundo que aquel que se le atribuye generalmente, representándose una continuidad?

Habría dos fases (por lo menos dos):

Fase I: Las potencias que convergen "inconscientemente" (industrialización técnica, conocimiento, neocapitalismo, a veces revoluciones) empujan hacia la *homogeneidad.* De esas potencias homogeneizantes, destructoras de particularidades

naturales y de la naturaleza entera, forman parte la acumulación (de conocimientos, técnicas, riquezas) como la preocupación cada pez más exclusiva del desarrollo (el economismo), la primacía de la técnica y la afirmación de un modelo determinado, la filosofía y la historicidad proclamadas (sistemáticas).

Fase II: Hay resistencias al proceso de homogeneidad, residuos, originalidades irreductibles. Un conocimiento más elevado, formas de conciencia afinadas nacen en el curso de la fase I; luchan a su manera —revolucionaria— para manifestarse, van hacia las divergencias y las *diferencias*. Al mismo tiempo que la homogeneidad aparecen simultáneamente diferencias y conciencia de las diferencias. El conocimiento acompaña ese proceso doble y uno. Jalona la vía de la espontaneidad y la confirma.

La fase I está ligada al proceso de industrialización. La fase II (es también la hipótesis técnica) estaría ligada al proceso de urbanización (subordinado de antemano a la industrialización, pasando luego a primer plano y tendiendo a constituir la sociedad urbana).

Si la hipótesis se verifica, hay lucha intensa por cierto, inconscientemente, entre las potencias homogeneizantes y las potencias diferenciales.

Aún hoy la fase I es histórica. La fase II, bien que naciendo de la historia, sería transhistórica. La historia, presente pero en curso de superación, se concibe y se advierte como totalidad, en razón aun de esa superación. Ella está ahí, masa enorme de causas y razones, que nos conduce adonde estamos y nos abandonará rápidamente para que vayamos más lejos. A otra parte.

26. El período de transición y la salida de la historia

El testamento político de Marx, la *Crítica del Programa de Gotha*, propone ese concepto y determina ciertos rasgos del período transicional (del capitalismo al comunismo). Luego,

los teóricos no han cesado de reflexionar sobre este período, de elucidar y enriquecer ese concepto.

Sería paradójico que el estructuralismo, que salta por encima de las transiciones, que acentúa discontinuidades y desajustes, que tiende a concebir los modos de producción como totalidades coherentes (a tal punto que el tránsito de un modo de producción a otro deviene tanto más ininteligible en tanto significa la desaparición de un tipo de inteligibilidad), sería paradójico pero no inconcebible que este período en que el inmovilismo ha sido fetichizado lleve a una profundización del concepto de transición.

A los rasgos transicionales propuestos por Marx, ¿por qué no agregar otro? *El período transicional es el fin de la historia.* Ha de reflexionarse bien al detenerse en esta proposición. ¿Se trata de liquidar la historicidad? ¿Declarar terminada la historia como conocimiento y hacer una cruz sobre el pensamiento histórico, la reflexión histórica? Absolutamente no. Tampoco se trata de suprimir la filosofía. Trátase de una idea muy distinta. El fin de la historia no significa su supresión por decreto "epistemológico".

No se puede eludir el examen de las hipótesis nietzscheanas. Al enfocar racionalmente la situación Marx decía más o menos: "He aquí que el pueblo no tendrá ya necesidad de ese opio, la religión; el mundo tendrá otras esencias; ese punto de honor, esta alma de un mundo sin alma, ese saber ilusoriamente enciclopédico perderán su sentido. . ." Pero, la religión, la moral terminan en medio de tragedias, genocidios, matanzas gigantescas. Y la historia. Y sin duda el Estado. ¿El caos del mundo moderno, satisfacciones e inquietudes, búsqueda de la seguridad y masacres, se explican sólo por la economía? No, sin ninguna duda. El hombre genérico, que depende de la antropología, se hace, se realiza, se supera, afirmaba Marx. Quizá la especie humana no está más que frustrada, agrega profundamente Nietzsche. Si es necesario que el hombre se supere, ¿no es a otro "ser" al que le es indispensable apuntar? ¿Hacia qué regiones lleva este extraño desfiladero? ¿Es cierto que más allá de los obstáculos habrá una tierra prometida, el país de las delicias, las islas bienaventuradas? El fin de la

historia puede ser su destrucción violenta, su autodestrucción. La tragedia retoma sus valores. Es lo menos que puede decirse.

27. Las fases

Las divisiones, las periodizaciones, las fases se relativizan. En consecuencia se diversifican, divergen o convergen, se centralizan o descentralizan. En un sentido, en cierta medida, se pueden discernir tres fases puestas en perspectiva por relación al período histórico (donde hay historia).

a) Las sociedades *antehistóricas* (lo que no coincide con las sociedades llamadas arcaicas, o prehistóricas, o carentes de escritura). En esas sociedades, un conjunto de símbolos representa un papel determinante; esos símbolos traducen particularidades originales y lugares específicos que los distinguen. Así el sol, la fuente, el pozo, la noche, la flor, el camino, etc. Esos símbolos no forman un sistema, es decir, un grupo o conjunto coherente de términos estrictamente dependientes unos de otros. Sin embargo, no están aislados. Componen una especie de soporte inicial, de topología fundamental, ligada al período agrario, a la vida campesina, a los ciclos de la naturaleza. Esta trama expresa a la vez la "naturaleza" y la vida humana, el orden cósmico y el orden social, las pasiones y las acciones, los sentimientos y los pensamientos. En este sentido ella aporta un primer modo de descifrar el "ser" (natural, originario y original); algunos llegaron hasta a hablar de un "código del ser" (y de un modo de descifrarlo). De tal manera, los símbolos tienen una larga duración y no han perdido su sentido en el curso del período histórico. Al lado del conjunto simbólico inicial existen subcódigos, el de la magia y el de la religión, de la familia, del honor, etc. La continuidad domina y el tiempo cae fuera de la conciencia, fuera del pensamiento naciente.

b) Las sociedades históricas se liberan de los símbolos y subcódigos anteriores. Por transgresiones y rupturas. En consecuencia, por discontinuidad. La filosofía y su asociada, la historia, se atribuyen un papel considerable que rivaliza

con las grandes acciones guerreras y las luchas revolucionarias. El tiempo llega al centro de la conciencia, deviene referencial a todos los niveles (económicos, estéticos, morales, etc.). Es un tiempo homogéneo. Existen tendencias a la constitución de un código general (el del intercambio contractual: bienes, mercancías, gente). En consecuencia, tendencia a la identificación. No obstante, se constituyen y se instituyen subsistemas de decisiones, conductas, "valores" (que contribuyen a modelar y consolidar las instituciones). Este período y la práctica correspondiente (industrial) devastan la naturaleza y las particularidades naturales, y ello de la misma forma en todas partes, tendiendo así hacia la homogeneidad, resultado de una historia unitaria. La naturaleza, destruida, desaparece hasta exigir ser reproducida (comprendiendo el aire, el agua, la luz). Esta extinción de la naturaleza, así como a la contradicción entre la homogeneidad y las diversidades, alcanzan su intensidad en el momento de la salida de la historia, período transicional.

c) En la práctica social *poshistórica* que se libera de las tendencias anteriores (es decir, según esta puesta en perspectiva, en la sociedad urbana) hay descubrimiento e invención de múltiples códigos. En caso de necesidad hay restitución de códigos antiguos. El tiempo histórico (unitario), en tanto que referencial, es abandonado. Si el instante y el presente se imponen sobre el pasado, lo actual se diversifica y se distancia. El tiempo se multiplica y se reduce. La diversidad de los mensajes (por tanto, los códigos y su modo de descifrarlos) se acentúa, dando la impresión de un desorden sin fin. El reino de la diferencia comienza.

28. Las categorías transhistóricas

Entre los conceptos, algunos llevan la marca de la historia y otros se libran de la historicidad circundándola. Los conceptos de nación, pueblo, sociedad implican la adhesión a un territorio en fases sucesivas. De igual modo las relaciones de producción y las relaciones sociales. En cuanto a lo univer-

sal, no se concibe sin relaciones con lo particular (particularidades), con lo singular (las singularidades: los individuos) y por tanto, con las diferencias; esas relaciones quedan por estipular y dependen a la vez de la lógica y de la historia.

El concepto de forma, por lo contrario, tiende a liberarse del contexto y de la referencia histórica. Teórica y metodológicamente. Se ha advertido en lo precedente una dificultad del pensamiento marxista: vinculado a una concepción general de la historia, a saber, el materialismo histórico, el estudio de la sociedad capitalista, aquél sin embargo construye el análisis y la exposición crítica a partir de una forma (intemporal en tanto que "pura" forma), el calor de cambio.

Diversas parejas de conceptos transhistóricos han sido introducidas en el curso de estas páginas:

a) *Trayecto-proyecto.* Nada de pensamiento, nada de reflexión que no sea acto. Tal es la doble determinación del saber. Todo conocimiento *tiene* un objeto, *es* un querer. Toda reflexión sigue un trayecto a partir de su comienzo, nacimiento o emergencia; en cada momento, implica un fin, un objetivo al mismo tiempo que un objeto. El trayecto y el proyecto no se separan.

b) *Discurso-recorrido.* El encadenamiento de signos verbales, el discurso, es también un recorrido a través de lugares marcados (mental o socialmente). De igual modo, todo recorrido puede expresarse en un discurso. De ahí la concordancia entre lo mental y lo social, y su diferencia.

c) *Posible-imposible.* Esta pareja llega al centro momentáneo de la reflexión (o de la meditación). Las relaciones de lo posible y lo imposible son conflictuales, bien que el conflicto no queda siempre a plena luz. Lo posible, inhibido, abrumado, alienado deviene imposible. E inversamente, en la praxis lo imposible se transforma en posible cuando la vía se abre y la salida se descubre.

d) Ultima pareja: *diferencia-transparencia,* sobre la cual volveremos.

29. La superación de la historia

En esta vía, la de un pensamiento diferencial (y ¿por qué no?, de una historia diferencial, la que reemplazaría retrospectivamente a la historicidad homogeneizante que sería historia de las originalidades y de su cambio como diferencias, que cesaría de descartar las divergencias, de someter la formación de ideas a modelos idénticos y a modelos de identidad, que no los centraría ya alrededor de una tesis y de una posición de la racionalidad), una enorme escolástica intercepta el horizonte. Este pensamiento complicado (y no complejo) comenta indefinidamente el período anterior: industrialización, objetivos militares y totalitarios, modelos, proyecciones, ideologías. Cree a veces oponerse a él en tanto que lo prolonga. Una lista ya larga de oposiciones impertinentes, se prolongará todavía:

— el racionalismo contra la razón.
— el nacionalismo contra las naciones,
— el individualismo contra el individuo,
— el estructuralismo contra la estructura,
— el formalismo contra la forma,
— el funcionalismo contra la función.
— el urbanismo contra lo urbano,
— el cientificismo contra la ciencia,
— el crecimiento contra el desarrollo,
— lo original contra la diferencia,
— el verbalismo contra la comunicación,
— el historicismo contra el devenir,
etc.

30. La utopía histórica

¿Se trata de una ideología o de una utopía? Desde hace mucho se ha cuestionado la historia como ideología. Ahora enfoquémosla como utopía. ¿Cómo mantenerse en la exalta-

ción de los grandes momentos: las liberaciones, las victorias, los cantos del *Te Deum*? ¿Cómo perpetuar esta dramatización?

Las grandes horas históricas han deformado a más de un adolescente. El reclama heroísmo. ¿Cuál? Aquel que atribuye a los vencedores. El héroe es el adulto; es el Padre.

Yo he vivido la hora en la cual he creído poder decir: "Detente, eres tan bella", la culminación del tiempo. Lo siento en verdad. Digo: "¡Ah, qué momento!" Y después me convierto en aquel que dice: "¡Ah, cuán bello era ese momento! Entonces había hombres..." Y devengo aquel de quien se dice que repite: "Ah..." Así se escribe la historia.

Durante ese tiempo un enorme sentimiento de ausencia se insinúa, se establece. ¿La gente? Se asemeja a los animales, se dice aún. No ha arriesgado su vida, ni ha luchado hasta la muerte por esto (o por lo contrario: aquello). Le falta el drama y más aún la dimensión trágica. Y es verdad. No es menos cierto que los animales (inocentes, ¿quién lo ignora?) no conocen ni el respeto ni la admiración.

La utopía histórica explica por su ausencia la falta de interés. Su presencia puede brindar cierto interés a la vida, a las cosas, a la gente. Se descubre, por desgracia, que este interés desfallece, que la grandeza histórica decae. El ciclo napoleónico termina en el ridículo. Así van las glorias: hacia la comedia.

La utopía histórica, la peor de todas, se coloca del otro lado por relación con la utopía creadora, aquella que no se lanza a lo imaginario pasatista sino a lo posible-imposible, la que ocupa el lugar de lo que no tiene lugar (aún).

31. El tedio poshistórico

La historia interesa, sólo ella interesa verdaderamente. A la aventura no le debe faltar un elemento violento; desafío al tiempo y al espacio, velocidad, abismo, altitud. Sin peligro no hay interés. El riesgo ha servido a los cosmonautas, en tanto que en el detalle de sus relatos, como en los comentarios, se trasluce una innegable vulgaridad. La historia se identifica a través

del relato en la aventura, con la lucha a muerte. La novela también tenía ese sentido: contar a los lectores sentados en sus sillones, a mujeres, niños, hechos y gestas guerreras. Alejandro Dumas, que respiraba el aire de las revoluciones parisienses, lo había comprendido maravillosamente. ¡Qué entrecruzamientos y centellear de espadas! Después, la novela policial y la ciencia-ficción han tomado su lugar. Nada impide inventar actividades peligrosas (salvo la represión policial); la ficción del riesgo aumenta el atractivo.

Por medio de diversos vocablos, socialismo y comunismo, sociedad de la abundancia y del consumo, o aún "era posindustrial", se anuncia una sociedad sin violencia. ¿Se encontrará ella con el reino del tedio? Es un grave problema. Suecia y Suiza, al margen de las grandes guerras del siglo XX, vienen al caso como ejemplo. Por sobre todo la gente se aburre, a tal punto que el erotismo (espontáneo o artificial, ideológico o comercializado) no llega a eliminar este tedio. ¿Serán indispensables para la felicidad la memoria dramática, los recuerdos de las masacres? ¿Aportarán densidad, profundidad, la dimensión que por otra parte ellos necesitan? Es posible. Pero, tales recuerdos no perduran. Se embotan y el aliciente de la felicidad se debilita, en consecuencia.

Sin embargo, nada garantiza que la sociedad que se anuncia sea la de la tranquilidad total. Nuevas contradicciones se acumulan, en tanto que ninguna antigua contradicción se resuelve por completo. Nada certifica que la nueva época habrá de superar todos los conflictos, que las contradicciones llamadas históricas desaparezcan; que la dialéctica circunscriba la historicidad en el reino de las sombras. La lucha contra la naturaleza y contra la muerte no termina, ni la lucha contra aquellos que sólo se ocupan de la lucha contra la naturaleza (posesión y dominio técnicos, y por consiguiente el saqueo mortal de la naturaleza). El trayecto que va de las particularidades a las diferencias conocidas y reconocidas como tales no carecerá de animación. La problemática urbana recubre las causas y razones de los conflictos; los no violentos, sus grandes reuniones, no permiten pasar a la cuenta de la historicidad perimida ni la guerrilla urbana ni la revuelta de los

ghettos. Son aspectos contradictorios de la era transhistórica. En esas condiciones, ¿qué será del individuo digno de ese nombre? Aquel que resuelva las contradicciones en torno de él, en él. Si se aburriera no sería digno de ese nombre.

32. Las parodias de la historia

La poshistoria (la transición) puede reservar sorpresas. El desconocimiento de la historia engendra ilusiones. Su desmentida y su denegación acompañarán la descomposición de los "estados" existentes, instituciones, cuerpos constituidos. Se puede alcanzar una "no-historia": acontecimientos discontinuos, ideologías que se forman como una tormenta y se evaporan, intervenciones brutales de grupos parciales que inscriben sus actos en el tiempo social y signan sus intervenciones sin que la sucesión de tales actos constituya una historicidad.

Poshistoria: Ello no quiere decir que ya no pase nada. Por lo contrario, lo que acaece pasa y se repite, pero no tiene más carácter histórico, es decir, encadenado como discurso, acumulativo como enriquecimiento. Los acontecimientos "puros" se disuelven sin rastros; los dramas amplificados o reducidos, las convulsiones y las descomposiciones serían y quizá ya son "hechos" poshistóricos. Tales hechos no excluyen nada sino que, inversamente, estimulan la investigación de las significaciones, y pueden empujarla hasta la locura.

En cuanto a la potencia del Estado, iglesias, ejército, aparatos políticos, sistemas represivos, puede pensarse que inauguran las parodias de la historia. Los grandes cuerpos instituidos y constituidos pueden imitar las circunstancias de su constitución e institución. El ceremonial, las fiestas conmemorativas rehacen la historia y la prolongan. La guerra ideológica puede hasta llegar a reconstruir completamente el pasado. Aun pueden imaginarse guerras rituales para celebrar la historia recomenzando los enfrentamientos "espontáneos". El "sentido de la historia" no puede disolverse sin frases. Sólo desaparece reabsorbiéndose en la política absoluta (estrategia

"pura") la cual tiene algo de parodia. La política "pura" imita la historia y la historicidad revistiéndolas de oropeles (véase el comienzo del *Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*). La historia ofrece el aspecto de continuar, de avanzar, de tener una dirección, que va a cualquier parte: hacia el fin fijado por tal o cual jefe de Estado, general o mariscal. Se tratará de conservar todavía la expresión: "sentido de la historia". La historia no será sólo institucionalizada sino consolidada represivamente. El trayecto del tiempo será fijado por decreto y será programado el pasado.

33. Filosofía y metafilosofía

El filósofo secreta un cristal (curioso animal abstracto). Ese cristal (casi) transparente, duro y puro, persiste, inalterable. Por su frialdad y su rigor corre el riesgo de figurar en un orden mental y en un orden social represivos. La metafilosofía, por el contrario, desprende, libera temas. Y esos temas, precisamente porque presentan (y no representan) una posibilidad (y no un pasado) se actualizan, pasan a la conciencia social, se confirman en la praxis. Entonces, la obra metafilosofía, por lo contrario, desprende, libera temas. Y reabsorbida en la conciencia y la práctica. Igual el tema de la alienación. Así el de la vida cotidiana. No sistemáticos, esos temas se expanden y se desvanecen.

La reflexión (meditación) metafilosófica no puede probar su movimiento sino en la marcha. ¿Trabajo específicamente teórico? Sí y no. Ese trabajo teórico no se prosigue sino por referencia a la práctica (no a una práctica representada grosera y globalmente, sino a la práctica analizada, captada en sus estructuras y conflictos). Así, la teoría de la sociedad urbana y la del tiempo-espacio diferencial sólo pueden constituirse en relación, por una parte, con la lógica de las diferencias (lógica dialéctica) y, por otra, con la mutación de la práctica industrial en la práctica urbana.

El filósofo preocupado por la epistemología continúa siendo el que está más próximo al filósofo tradicional. Privilegia

el saber y se cree privilegiado, detentor de un saber absoluto. Se ve ubicado en la roca epistemológica agitando la bandera de la cientificidad. Opera de modo que protege esa roca sagrada, purifica las manchas para dirigirse al océano de las ideologías. ¡Qué conserve esa ilusión!

El filósofo realista, por cierto, plantea cuestiones "concretas": la personalidad, el Sujeto, la libertad del individuo y su papel en el grupo, el proyecto como intencionalidad, etc. Esas cuestiones le parecen concretas. Lo son en sentido limitado.

Finalmente, viene el filósofo especulativo. Sí, ¿por qué no retomar ese título modificando su sentido? El metafilósofo especula preguntando qué porvenir le aguarda a la especie humana. Este no duda ante la hipótesis extrema: especie deteriorada cuya desaparición es necesario entrever. Para refutar la hipótesis es indispensable desplegarla. ¿"El hombre"? ¿Cómo no referirse a él? Su inacabamiento le presta interés y encanto; la culminación —el estado adulto, la madurez, la historia terminada, "el hombre hecho"— lleva al desastre. El filósofo especulativo interroga lo posible, y advierte la revelación de lo real. La verdad y el sentido se vuelven a hallar anticipadamente. La categoría de lo posible deviene prioritaria en él y reemplaza lo original, lo originario, lo primordial, lo adquirido, el equilibrio, etc. Así pues, la historia deviene problema metafilosófico, porque ella no depende ya ni de la historia de la filosofía ni de la filosofía de la historia. Por lo contrario: esta nueva problemática subraya y acentúa el fracaso de la filosofía. Pero nada más difícil que la inversión de perspectiva: poner lo posible en lugar de lo real, cuando lo posible parece obstruido, y lo imposible gravita con todo su peso. El de la historia.

34. La apropiación

La noción marxista de apropiación ha sido abandonada. Aquellos que la tenían en cuenta la identificaban casi siempre con la desalienación (el fin de la alienación). Lo que res-

tringe el alcance del concepto y su contenido activo (digamos, positivo). Aun la crítica radical implicada en el concepto (crítica de la propiedad como no apropiación, como caricatura, parodia, interdicción de la apropiación concreta), ha sido velada. En efecto, no se trata de un simple concepto tomado de Hegel por Marx, preservado en el curso de la "destrucción" del hegelianismo para hacer de él un uso crítico. Ese concepto tiene muchas más exigencias. Espera, apela a una teoría más completa, destinada a reemplazar otras teorías. La ausencia de tal teoría, hasta el momento tiene un sentido y no sin razón.

a) La posesión de los procesos naturales, el dominio sobre la naturaleza material, la búsqueda de medios, conocimientos y técnicas a utilizar en ese fin marcan con su impronta un largo período. Comienza con los orígenes del "hombre" (que esa iniciación se vincule con la invención de herramientas, con la organización del trabajo, el lenguaje, la prohibición del incesto, es una cuestión secundaria). En el curso de este período se organiza la acumulación (de riquezas y recursos, conocimientos, técnicas, en resumen: del capital). Este período, el de la industrialización, de la historia y de las grandes luchas históricas para la conquista y el dominio de la naturaleza (el combate contra la naturaleza se acompaña de luchas encarnizadas entre las naciones, los pueblos, las clases, las fracciones de clases) es una época que toca a su fin. Termina en una burla encubierta bajo el saber, en una locura donde coinciden la razón y la sinrazón: el sacrificio de una parte considerable de los recursos terrestres, para poseer uno de los más repulsivos entre el montón de piedras que vagan en los espacios. Pasemos.

b) Un nuevo período se anuncia con su problemática, su temática, sus categorías, (conceptos): el de la apropiación. El psicoanálisis, esfuerzo defectuoso pero testimonio de un cambio de orientación, el deporte, incompleto, especializado, tendiente a una jerarquía paralela o superpuesta con las otras, prepararon la apropiación del deseo, la apropiación del cuerpo, del tiempo y del espacio, las nuevas posibilidades.

Tesis: El período de la apropiación, período poshistórico, no puede pensarse sino en función de la sociedad urbana. Se

entra ya en esta sociedad y en este período. Síntomas e índices: tanto la guerrilla urbana como las vastas aglomeraciones de jóvenes "no violentos", ávidos de contactos, de encuentros, de amor, de erotismo, de goce, de alegría y olvido.

(Si se confirma que Heidegger ha entrevisto la importancia de la diferencia y de la apropiación, podrá decirse, retomando su esquema, que lo urbano viene después de la técnica sobre la vía del ser y su desarrollo. Pero puede objetarse que esas proposiciones aún filosóficas no tienen gran importancia para esclarecer la praxis...)

35. La sociedad poshistórica

Ahí están. Esas pesadas e imponentes masas aparecen delante de todos, por encima de todas las cabezas: el Estado, la Iglesia, ¿se ven? Están allí y allí está su ser. En torno de todo el mundo, abajo: la zona cenagosa, las napas estancadas, la vida cotidiana, la familia. El saber se extiende, en el gran dulzor de una luz filtrada: egología (apaciguada), logología (confortante). Las formas se elevan: colinas, islas que aún se dice que son bienaventuradas; ciudades, pabellones, terrazas, de donde surgen, mientras se bebe whisky, lánguidas volutas de humo. De ese mundo marcusiano (es decir, descrito por Herbert Marcuse, descripción que aquí se retoma en forma irónica) no olvidemos ciertos rasgos. Muchos niños. El *boom* de los niños. Vida y supervivencia se mezclan en ese mundo donde reinan la distinción y la estructuración. Mucha juventud que reserva sorpresas. Después del *boom* de los niños, el *boom cultural.* Del arte, en particular del arte. Una reflexiva cientificidad enciclopédica parcelaria ocupa y preocupa inteligentemente a los habitantes de ese paraíso sofisticado. Más drama. Más tragedia, pero como espectáculo (liberado del señuelo de la piedad y del terror). Afirmación del espectáculo, de la forma, de las formas. Algunos ritos bien manejados para disimular la repetición y simular la creación. Más las ciencias del bienestar mental y social: psicología, psicoanálisis, sexología y economía. Un paisaje turístico per-

manente. Si se fuerzan algunos rasgos de ese cuadro, resulta el idilio, el Edén de nuevo encontrado. Si se acentúan sin pena otros rasgos, tenemos el tedio final, la ridícula satisfacción que atrae a su complemento y su suplemento del alma, como decía ya no se sabe quién: la violencia.

De esta manera se habría producido un reiterado tumulto, un rudo y colosal esfuerzo para llevar al "hombre" a dar lo mejor de sí, para adecuarlo elevándolo por encima de sí. La historia, era la superación (ya por la *Aufheben* o la *Überwinden*, matiz secundario). Breve locura. ¿El hombre? Un animal privilegiado o dotado con mejores medios que los otros para procurarse cosas para comer, beber, vestirse y habitar. Mas con certeza no se sabe qué: una simiente de locura, la conciencia de morir. De allí se han extraído maravillas, hoy vanas pero agradablemente consumibles. Esto ha terminado.

Cuando los nobles, los privilegiados hasta la burguesía imperialista (la inglesa, por ejemplo) conseguían apoderarse por astucia o habilidad de bienes hasta entonces raros, éstos les resultaban doblemente preciosos: por la rareza, y por el riesgo. Mas he aquí que en Francia, en la segunda mitad del siglo XVIII, los locos han pensado cambiar el mundo, alcanzar la abundancia de los bienes conservando las virtudes de la rareza y el precio de la lucha a muerte. Delirio. El gran culpable: Robespierre, ese genio moroso incomprendido que quería transferir a la paz y a la razón las cualidades conquistadas por la guerra y el lujo. Después o al mismo tiempo: Goethe, Marx. Ilusiones del humanismo histórico: del romanticismo al surrealismo se mantiene la promesa de una maravilla lograda por la aventura y la razón conjugadas, reconciliadas. Pero esto ha terminado.

¿Qué pensamos de lo dicho? Atención a las conclusiones. Pensemos ahora que alrededor del país y del paisaje "fin de la historia" la violencia se extiende cada vez más, causa daños por todas partes, aún si no le asiste razón o resonancia "histórica". ¿Será creadora? No se sabe. El acabamiento, ¿sería el "hombre", que goza a su medida, que come de acuerdo con su hambre, bebe según su sed, el hombre *finito*? Las diferencias, para afirmarse, para situarse, ¿no exigen algo más

que la tranquilidad del cambio generalizado? Advirtamos que las masas se inquietan, las que están por encima de nuestras cabezas, las que nos rodean, las que fermentan en el suelo. Lo transhistórico quizá no sea lo que se espera.

36. El sentido de la historia

El sentido de la historia es pues el de terminar; no para dejar el lugar a la metafísica, a la religión, al inmovilismo o a la eternidad. Su sentido es superarse (por *Überwinden* más que por un sabio y tranquilo *Aufheben*). ¿Cómo podría haber historicidad sin superación? Hegel y Marx lo han afirmado con todas las razones concebibles y probantes. Si la historia consiste en superaciones, es decir, si ella tiene un sentido, ¿no puede y no debe superarse a sí misma? El sentido de la historia es permitir el pasaje del discurso de la historia (Hegel) al discurso sobre la historia, que la revela y va más lejos. El sentido de la historia fue unir el sentido y la verdad hasta su disociación. Después de lo cual el sentido continúa con la búsqueda del sentido, pero ya no es la verdad que se busca, la misma, la antigua; y esto no es ya la historia. La negación, por no tener el carácter "puro" que toma la negatividad hegeliano-marxista, por tener aspectos dramáticos e inciertos, no es menos dialéctica. Con el fin de la historia, el movimiento dialéctico no pierde sus derechos. Por lo contrario: los vuelve a hallar, los descubre y los extiende. En definitiva, se concibe la historia, determinada como tal, según la teoría general del movimiento dialéctico, que abarca lo histórico como tal.

El fin de la historia revela la historia y la historicidad; las revela tales como fueron; sus rasgos se debilitan desde el momento histórico en que la historia pasa a primer plano. A partir de ese instante, el proceso sociohistórico fue profundamente creador, a la vez renovador y totalizante, en la praxis y en el conocimiento. El fin de la historia retoma esa doble característica. Permite un enfoque de conjunto respecto del período transcurrido, sobre la práctica y la teoría durante ese

período. El enfoque sobre la historia no se limita a la historia como ciencia o "cientificidad". Apunta hacia el conjunto de los conocimientos parcelados, hacia las implicaciones y consecuencias de la fragmentación. Ese enfoque analítico y sintético también puede escrutar el horizonte.

Esto describe una actitud intelectual (y práctica, es decir, política) separada por una inmensa distancia de aquella que rehusa la historia por estar cargada de subjetivismo. Otra distancia, no menos considerable, la separa del vano esfuerzo por unir la historia partiendo de la subjetividad, para renovarla como ciencia y prolongarla como realidad. Algo de estas actitudes y esfuerzos se descubren en todas partes, en forma más o menos coherente. Se los reconocerá fácilmente en los ideólogos contemporáneos más distinguidos.

37. El cuerpo histórico

Hacia 1844, cuando se descubrió el alcance de la antropología de Feuerbach (la realidad práctico-sensible y práctico-crítica del "ser humano") Marx veía en la naturaleza el cuerpo orgánico del "hombre". Visión antehistórica. Marx iba a complementarla sirviéndose de la concepción hegeliana: el ser humano se produce a sí mismo, por la lucha (contra la naturaleza, contra sí mismo) en el curso de una historia accidentada. La antropología no tenía por eso menos su lugar, ya en el seno de la historia como historia natural, ya junto a la historia como ciencia complementaria. Ella daba el punto de partida de una teoría de las necesidades (del "ser humano" como "ser de necesidad", dedicado a la actividad y al trabajo por la carencia, produciendo así sus propias necesidades).

Hoy la situación teórica ha cambiado. El período industrial finaliza. En el curso de este período histórico (de este período que fue el de la historia) la noción de "necesidad" se ha impuesto en forma grosera, dominante. Una filosofía de las necesidades (que tiende a cambiar al propio marxismo en filosofía de la necesidad) deviene la moneda ideológica de los "expertos" que se agitan en los cuadros de la sociedad dada.

En tanto que precisamente nadie conoce y no puede discernir las necesidades artificiales de las reales, la propaganda de la espontaneidad, las necesidades llamadas culturales de las materiales. De modo que el conjunto, bajo el patrocinio de la ideología estructuralista, se hunde en la confusión.

Se advierte que el período histórico ha definido un cuerpo de necesidades. Definición incompleta, contradictoria. Las necesidades sociales, que no pueden sino aumentarse en la sociedad urbana, se presentan mal captadas, mal definidas, rechazadas sin lo "cultural". No obstante, puede retenerse esta noción de "cuerpo histórico", como resultado y resumen antropológico de cierta historicidad. El esquema de los períodos sería entonces el siguiente:

a) *período agrario*: vitalidad fuerte, dura y espontánea; el deseo, mal definido y no diferenciado, pero potente;

b) *período industrial*: mutación del deseo en necesidades clasificadas y catalogadas, organizadas, sometidas a una práctica homogeneizante en contradicción con la diversidad, de donde surge un profundo malestar;

c) *período urbano*: restitución del deseo, reconquista de la realidad y de la separación de las necesidades (esquema economista), no más acá del individualismo (esquema naturalista) sino más allá, es decir, reconocimiento de la diversidad (de la diferencia) de los deseos en la unidad del deseo. ¡La "corporeidad" reemplaza a la vez a la ontología y a la historia!

38. La comuna de París

La Comuna de París proporciona el más hermoso ejemplo de ideologización de una historia y de la historia. Una imagen mítica, una interpretación partidaria (en la acepción precisa del término) ha entrado en la cultura y se ha impuesto eliminando las otras versiones. Oficialmente, puede decirse, la Comuna de París fue una revolución proletaria, la primera. Tuvo los mismos objetivos, en consecuencia, que el movimiento obrero, socialista o comunista. A saber: el crecimiento (económico). ¿A qué se debe su fracaso? A una ausencia;

un partido político capaz de dirigir la acción revolucionaria les faltaba a los partidarios de la Comuna.

¡Cuántas reservas habría que formular sobre esta imponente imagen ideológica! El movimiento popular, al terminar el sitio de París, no reunía sólo a los proletarios, entonces poco numerosos y difíciles de definir como tales. ¿Sus objetivos? Tan vastos como confusos. Sin relación con el desarrollo de las fuerzas productivas. Los proyectos de los partidarios de la Comuna eran, además, tales como la vida política francesa los incluye, desde hace un siglo, paso a paso en la orden del día y los realiza más o menos bien (incluyendo la descentralización). En cuanto al fracaso, respondía al contexto y a las condiciones políticas; la ausencia de un grupo o partido dirigente se halla dentro de ese contexto. ¿No es históricamente absurdo afirmar que una revolución fracasa por falta de tal o cual elemento determinado en tanto que se propone una teoría de las condiciones económicas e históricas?

En segundo lugar, el movimiento popular (en amplia medida proletario) tuvo un aspecto y un sentido desconocidos. La espontaneidad representó en él un gran papel, una gozosa espontaneidad. Guerra civil, lucha a muerte, celebraciones no se separan sino en el curso de los acontecimientos. Además, y sobre todo, fue la primera revolución urbana. Los obreros y el pueblo parisienses no se batieron sólo en la ciudad sino por la ciudad. París no era solamente el teatro de la historia, el lugar pasivo de la acción. La lucha tenía por fin la ciudad y su centro, el ayuntamiento. La Comuna de París no representaba sólo un medio político, un instrumento, sino algo más y mejor: el sentido de la lucha. Despojados de su ciudad, desalojados del centro por Haussmann, los obreros y el pueblo apelaron a la fuerza, el 18 de marzo de 1871, y retomaron su ciudad. En ese sentido, los partidarios de la Comuna vivieron en un tiempo más allá de sí mismos: en una temporalidad política anticipada sobre lo económico, el psiquismo y la ética, sobre los intereses particulares de los grupos y clases presentes. Llegaron hasta a plantear con audacia, a partir del centro retomado por ellos, las cuestiones de descongestión y descentralización. Ese tiempo que tenía sus raíces

en la historia, llegaba más allá del momento histórico, hacía lo posible a través de lo imposible.

La Comuna propuso las primeras formas de autogestión, a la vez que unidades de producción y unidades territoriales (comunas urbanas).

39. La capacidad histórica

¿Se expresa en toneladas de acero? ¿En batallones? Semejante opinión, groseramente exacta, comporta cierta degeneración. La capacidad histórica fue y es aún la capacidad de aceptar el riesgo, de asumir libremente la lucha a muerte. Lo que vincula la capacidad histórica con la lucha de clases, cuando ésta alcanza la culminación. La clase "ascendente" (por tanto cargada de negatividad aunque no definiéndose por esta única capacidad negativa) acepta libremente la lucha y quiere conducirla hasta el fin.

Durante el antiguo régimen, en Francia, sólo los nobles podían portar armas y batirse libremente, sea por el rey o por su propia cuenta. A fines del siglo xviii la burguesía y el pueblo arrancaron a la aristocracia ese derecho. Y se baten y se apoderan del derecho de batirse al mismo tiempo que de armarse. Esto redobla su voluntad. El riesgo y la violencia forman parte de la acción. Lo que se atenúa muy pronto. En tanto el movimiento obrero de los países occidentales se hallaba imposibilitado de mantener la paz, ¿al apoderarse del pacifismo no ha renegado y desmentido sus propias condiciones? En 1871 además, fue por recuperar sus cañones que el pueblo de París se puso en marcha.

No se trata pues sólo de recursos que entran en una relación de poder, los que permiten que un "agente" organice un desafío, un control de la situación, un "blanco". Se trata también de la motivación profunda que impide a los Estados Unidos, en Asia, en Vietnam, el uso de sus recursos, el control de la situación, la posibilidad de alcanzar el "blanco". Esta motivación invierte radicalmente los sistemas, las estrategias, la teoría de las guerras, en síntesis, la relación de fuerzas en

una simple *diada* (relación "frente a frente" de los poderes). Esa relación de fuerzas en tanto que tal engendra la inmovilidad (el equilibrio, la coexistencia) o redistribuciones de recursos sin cambio radical.

El concepto de estrategia así cuestiona a la historia: en tanto que forma racional "objetiva" de la acción y por insuficiencia de esta forma pura, que remite a la lucha a muerte, momento "subjetivo". En consecuencia, ese concepto restituye una historicidad pero modificando el concepto de la historia objetiva, hasta desmentirla.

Tales consideraciones confirman aquellas que sugieren la existencia de estrategias entre más de dos socios.

40. La guerra y la paz

La historia y el tiempo de la historia tienen necesidad de ser estructurados. Los períodos deben dividir el *continuo* temporal para tornarlo inteligible, para situar las unidades distintas (discretas). Generalmente los períodos llevan fechas. Sin que cada distinción se disuelva en el *continuo* en el cual nada lleva marca. ¿Cómo datar mejor, periodizar y clasificar los hechos históricos, los acontecimientos y los actos como no sea partiendo de la guerra y la paz? Aquí se dan dos estados distintos, una oposición cuya pertinencia no soporta ninguna duda. Pues ella no se define abstractamente sino en forma de práctica: por la violencia. Desde la más remota antigüedad, desde los comienzos de la civilización, se *declara* la guerra. El tránsito del estado de paz al estado de guerra se estipula, se establece por ritos y ceremonias (desafíos, injurias rituales, rupturas de alianzas y aun de vínculos de parentesco, retiro de embajadores, etc.). Inversamente, el retorno a la paz (supuesto estado "normal") se indica por un ceremonial apropiado, ritos expiatorios para apaciguar las pasiones, para poner fin a los deseos de venganza, a la muerte que provoca la muerte. Una discontinuidad corta el tiempo, dentro del cual el tratado de paz no es sino la estipulación escrita. Por lo común se acumulaban los índices de ruptura para acusar el

pasaje de una situación a otra: golpes recibidos e inferidos a la alianza o a la aceptación de la derrota por el vencido. La lucha a muerte trascendía las otras formas de lucha.

Pero, desde el siglo xx la guerra y la paz se mezclan, se confunden. Francia, en particular, ha atravesado un largo período indiscernible. ¿La diferencia entre la guerra y la paz, la violencia y la no violencia habrá desaparecido? No. Pero los índices se debilitan. El peligro nuclear tiende a reducir las distinciones entre la guerra y la paz; se las reemplaza por una diferencia más potente: entre el ser y el no ser. Sin embargo, la estructura del tiempo histórico desaparece, desaparición disimulada por la ideología. ¿Qué queda de la historicidad "clásica"?

41. Reivindicaciones transhistóricas

El grado actualmente alcanzado por las fuerzas productivas, dicho de otro modo, la riqueza social y el despilfarro (que en los grandes países industrializados andan juntos) legitima la reivindicación del no-trabajo. La burguesía no puede oponerse a ello. Jamás ha podido liquidar una burguesía-lumpen y un lumpen proletariado de desclasados, aventureros, criminales, pillos, vagabundos, prostitutas, de los que tiene la mayor necesidad para no sucumbir en el tedio. Ella ha debido tolerar a los grupos marginales de artistas, intelectuales, indispensables para la producción de ideas. ¿Con qué razones suprimiría a los grupos anónimos que reclaman su derecho al goce? Tales grupos son inevitables, indispensables en una sociedad que se titula "evolucionada". Ellos marcan su grado de crecimiento y sus límites. Desde el punto de vista de esta sociedad, éstos forman parte del derroche social, el consumo de lujo, en el sentido de Veblen. Si quiebran los conformismos es porque el grado de crecimiento y desarrollo no los soporta más. Se anuncia otra sociedad. La experimentan, la proponen. ¿Sus justificaciones? Son éticas (protesta moral y/o inmoral contra la moralidad reinante, la del orden regresivo), o estéticas (revolución contra el arte que

ha devenido instrumento "cultural" de represión y de oposición). Esos motivos tienen poca importancia. Las causas y las razones están en otra parte.

Por desgracia, las sociedades que proclaman el marxismo, la ideología socialista y proletaria, no pueden sino erigirse contra esas aspiraciones. No sólo porque ellas sean pobres (todavía, y quizá por largo tiempo). Las rechazan en nombre de su ética (el trabajo) y de su estética (el realismo), en una palabra, de sus sistemas de valores.

Una reivindicación transhistórica se opone, pues, conflictualmente a una posición ideológico-política apoyada sobre la historicidad: la de los portadores de verdades históricas que adjudican sus evoluciones y sus "sentidos" al pasado: escasez, trabajo, alienación, acumulación. La oposición entre el socialismo científico y la utopía comunitaria forma parte del pasado superado que se rechaza y que aparece en el camino para obstruirlo.

42. La salida de la historia

La historia no termina ante un "stop", carente de luz verde que le permitiría continuar. El análisis rechaza la noción filosófica (que tiene en otra parte su lugar) de "terminación", o de "cierre". Con el examen de la historia, el pensamiento dialéctico se adueña de sí, más aún si la cuestión pone en juego la historia. No hay instante final, que se corresponda con una connotación nihilista en el salto de la ciega necesidad en el reino de la libertad, según Marx. No. Esas palabras, "la salida de la historia", designan un período histórico (aún histórico) durante el cual aparecen, se disciernen, se confirman, los síntomas e índices de lo poshistórico (de lo transhistórico). Entre esos rasgos pueden precisarse algunos y notoriamente el siguiente: la historia ya no basta para motivar los actos, proporcionar los objetivos, orientar las estrategias. "Otra cosa" se abre paso.

Nietzsche ha visto el drama mejor que Marx, quien atenúa las dificultades de la transición. Nuevas razones de

vivir (en lugar de Dios, la religión, la moral), nuevas actividades creadoras, un gusto por el goce que escapa tanto a las normas de la sabiduría como a las causas de la lasitud, una metamorfosis de la vida cotidiana transformada en obra no se descubre y no se realiza en un día. Es lo posible-imposible. Durante ese tiempo, el drama alcanza la culminación. La muerte de Dios deja el campo libre a la crueldad, a la locura. No basta discurrir sentenciosa y razonablemente para eliminar su peligro a las situaciones transicionales.

Sólo la lucha a muerte libremente decidida, la lucha de clases y la guerra revolucionaria han producido la historia. Sobre este punto, Marx concuerda con Hegel. En el período final, ¿esta proposición se mantiene verdadera? Una guerra eventual entre China y la URSS se parece más a la autodestrucción de la historia que a una secuencia o fin racional. ¿Pero la autodestrucción no sería el momento final para todo lo que existe (lo que ha dicho Nietzsche, poniendo fin a una concepción naturalista y racional —racionalidad limitada— del fin)?

¿Qué quiere hoy Mao-Tse-tung? ¿Retomar la lucha a muerte abandonada por los soviéticos? ¿Habrá para él una razón más justa y más fuerte que la racionalidad conocida y reconocida en todas partes? Quizá. Pero ¿verdaderamente toma en serio la lucha a muerte o actúa como fantoche, con lo que continuaría el discurso en la historia? Además, en la actualidad, la lucha a muerte corre el riesgo de exponer a muerte a la Madre Tierra...

Sea lo que fuere, parece imposible presentar el período incriminado como un simple fin de los remolinos históricos, detención del movimiento, y en consecuencia, de las violencias llegadas al estancamiento sin fin. Podría imaginarse una perpetua violencia, acontecimientos sin tregua, pero sin que los cambios se encadenen de manera histórica. Así los fenómenos urbanos: guerrillas, inmensas asambleas pacíficas, etc. No es por tanto más que una hipótesis extrema, que no tiene en cuenta ciertos elementos: la lucha de clases llevada a su término, la intervención del pensamiento teórico, etc.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

En tanto que al ponernos en marcha la mirada escrutaba el horizonte, ahora echemos un vistazo circular hacia atrás. Conforme con el anuncio, el trayecto nos condujo rápidamente a un lugar central, punto dominante desde donde pudimos examinar el paisaje en su conjunto y elegir el mejor camino (no el más fácil ni el más corto) para intentar la travesía. (Estas metáforas topológicas son algo más que metáforas, según ya sabemos).

Habíamos anunciado una problemática y una temática fuertemente centralizadas. En efecto, el fin de la historia permite comprender cómo se oponen y se refuerzan las influencias dominantes, las de la triada Hegel, Marx, Nietzsche. Aquí el error consistiría en dejar las obras unas al lado de las otras, examinarlas aisladamente, o someterlas a una sistematización previa. La reflexión evita esos errores al determinar la problemática común a esos tres pensadores. Cada uno a su manera plantea el fin de la historia.

Pero ese tema central no está reservado al examen de las ideas que han marcado un siglo y medio de historia (y de no-historia) europea. El fin de la historia concierne también a la cultura actual, a las dimensiones de la conciencia (incluso la conciencia de la clase obrera y/o la ausencia de conciencia propia).

La cuestión del fin de la historia incluye otra: la de la relación entre el Estado y la historia. Así pues, hemos planteado tres hipótesis:

1ª hipótesis: La de la perpetuidad. Continúa una parodia de la historicidad. El Estado (y la cadena de Estados) se

consolida. Estrategias y tácticas (entrelazadas entre tres y más participantes) entrañan cambios en las relaciones de fuerzas, sin que se pase a otra cosa que no sean conflictos locales. La política absoluta reina sobre el mundo. Debe notarse que el examen de esta hipótesis se impone, no su aceptación; en efecto, la descomposición del Estado —de tal Estado o del conjunto de Estados— puede reemplazar el debilitamiento racional y controlado, tal como Marx lo había previsto. No sin riesgos.

2ª hipótesis: La de la catástrofe. No es sólo el discurso histórico lo que continúa, sino que la historia alcanza su desenlace trágico. La degradación de la revolución y la consolidación del Estado no impiden la erupción de fuerzas brutales y espontáneas. Que el resultado sea una guerra mundial o una guerra limitada entre países (socialistas o no), los juegos de estrategia dejan el terreno del juego; ya no es la historia sino la autodestrucción de la historia (la autodestrucción planetaria y la muerte de la especie humana suceden eventualmente a la muerte abstracta del hombre, a la muerte de Dios, a la muerte teórica de la historicidad).

3ª hipótesis: Unicamente ésta es favorable. Pero u-tópica (con el agregado que hoy más que nunca el pensamiento no existe sin utopía, esto es, sin exploración de lo posible y de lo imposible, vale decir, de lo posible-imposible concebido dialécticamente). Esta vía supone que las fuerzas ciclópeas que dominan el mundo no impondrán ni sus voluntades ni sus representaciones. La hipótesis favorable se formula: Hay salida de la historia, en otros términos, apertura, salida. La noción de fase o período transicional dejada por Marx, preciosa parcela de su herencia política, puede ahondarse, enriquecerse, eventualmente realizarse en una práctica.

Por una parte, y en cierta medida, la historia continúa. Es necesario llevarla a conclusión. ¿Cómo concebir un fin brutal, distinto del catastrófico, del tiempo histórico? Sin embargo, parece que lo nuevo ya no depende de la historicidad. El período transicional se concibe como interacción de lo

histórico y de lo transhistórico. En el curso de esta transición dramática la historia misma se concibe como totalidad cumplida, en vías de superación. Ya no domina, se debilita, no sin haber dado las condiciones de su superación.

Dos fases se entremezclan con mayor precisión:

A) Fase caracterizada por la acumulación de conocimientos, técnicas, recursos y riquezas, capital (incluso en los "países socialistas"). Fase igualmente definida por el dominio sobre la naturaleza y la sustitución del espacio de las particularidades naturales por otro espacio mental y social. De allí el predominio del desarrollo, de la tecnología, de una racionalidad definida y limitada. Esta fase A es el período histórico que desencadena las potencias homogeneizantes en una escala cada vez mayor y devastadora.

La lucha de clases comienza en esta fase. Implica ante todo una duración homogénea o que tiende hacia la homogeneidad, así como los fines y métodos (estrategias) unitarios. Tiende, pues, hacia esta unidad, a través de procedimientos que constriñen: dogmatismo, disciplina. Implica entonces lo inverso y la transformación de ese proceso.

B) En el curso de este mismo período, poco a poco el acento se desplaza sobre aquello que resiste, sobre los residuos "irreductibles" a la homogeneidad. Originariamente son particularidades (nacionales, locales, naturales), pero se transforman en el curso de su resistencia y por su resistencia. Humilladas o humildes por origen, aplastadas, abrumadas, las particularidades sobreviven. A veces éstas caen en el folklore; a menudo, la resistencia las confirma, las afirma. Devienen prácticamente teóricas, se elevan a lo diferente.

Así se entra en una nueva problemática: la de la diferencia. El tema de la diferencia se descubre y se elabora en todas partes. Incita a plantear la cuestión en toda su amplitud, a concebir las categorías que permiten reforzar las resistencias y conferirles un sentido hasta definir el nuevo tipo de inteligibilidad (y de racionalidad).

Imposible, entonces, liquidar la historia.

Ni teórica ni prácticamente ella puede desaparecer de la

noche a la mañana. Las tareas de la historia, si se me permite, no han terminado. Es necesario además, acelerar la industrialización y conducirla a su fin sin ver en ella un porvenir indefinido. Lo mismo rige para la lucha de clases. La historia llega hasta el período transicional, es uno de sus elementos constitutivos. La historia dura, ya se trate de la historia como discurso o de la historia como acción, de la historia como búsqueda o como cultura adquirida; *pero su fin adquiere sentido.* No es el sentido de la historia lo que importa y sobre el cual se refiere la cuestión, sino el sentido de su fin. Este fin llena una época.

La distinción leninista continúa siendo capital. La crítica de derecha utiliza las falencias de la historicidad y la crisis del pensamiento histórico para proclamar la muerte de la historia. Lo que arrastra al nihilismo. Lo que impide la comprensión teórica y obstruye la salida de la historia. La crítica de izquierda, por lo contrario, da sentido a las falencias, a la crisis. Tiende a superar la situación, primeramente en el plano teórico, y simultáneamente en la práctica. Enseña el camino.

De tal manera, la fase actual sería la del conflicto (intenso pero más que nunca dialéctico) entre las potencias homogeneizantes y las potencias diferenciadoras. El análisis dialéctico es ahora particularmente indispensable para ver claro en la confusión de las contradicciones. La violencia toma un nuevo sentido. ¿No será el de la afirmación, con frecuencia prematura, a veces ingenua, vinculada o adherida a particularidades condenadas, sino "positiva" en una acepción nueva, transhistórica, del término?

Hegel tiene razón. Una potencia homogeneizante domina lo mismo en todas partes, imponiendo lo Mismo (filosóficamente hablando) contra lo diferente (metafilosóficamente percibido y concebido). El Estado reina soberano y su ley aplasta las resistencias.

Es verdad, pero Hegel se equivoca, y los neohegelianos abusan de la situación. Ellos disimulan la profundidad de los conflictos, que sólo Marx ha previsto. En efecto, Marx anunció y hasta determinó los grandes rasgos de la transición

(cf. la *Crítica del Programa de Gotha*), y notoriamente el quebrantamiento del coloso de los pies de arcilla: el dominio estatal. ¿Quebrantamiento inevitable? Aquí se vuelve a encontrar la inevitable u-topía, que sólo permite pensar y actuar. ¡Qué sorpresa: la enorme realidad, el paso colosal de las cosas se transforma en realidad extraña desde que interviene esta dimensión de la conciencia transparente!

Pero en definitiva, Nietzsche tiene su lugar eminente. El es quien ha inaugurado el pensamiento y la búsqueda de lo diferente, quien ha proclamado la diversidad y el sentido de los valores, y en consecuencia abrió la vía de la afirmación en la diferencia.

Ya se manifiestan conceptos transhistóricos ligados a la concepción diferencial del pensamiento, de la acción, de la afirmación. Entre estos conceptos, momentáneamente uno toma lugar en el centro, el de lo posible-imposible. No se trata de la distinción trivial entre lo que puede (hacerse, alcanzar, etc.) y lo que no puede (alcanzarse, realizarse, etc.). De modo más profundamente dialéctico, lo imposible nace y se muestra en el corazón de lo posible. Y por supuesto, a la inversa. Ninguna comunicación que no implique en su posibilidad el proyecto de lo imposible: decirlo todo. Ningún amor que no suponga el amor absoluto. Ningún saber que no asuma el saber absoluto, lo ilimitado y lo infinito inconcebibles.

La exploración de lo posible-imposible tiene otro nombre: u-topía. Ningún pensamiento, hoy más que nunca, sin esta exploración; la mirada del descubridor no se aparta de los obstáculos, sobre todo si quiere contornearlos. Esta conciencia de lo posible-imposible reemplaza a la conciencia de lo pasado. Razón de la doble crisis, la de la conciencia histórica y la de la práctica histórica, la exploración de lo posible-imposible reanima la lucidez. Nuevamente ella sitúa la reflexión y la meditación en su terreno. Ningún lugar sin el lugar distinto y el otro lugar, sin el en otra parte y el en ninguna parte. Ninguna topía sin u-topía. Ninguna topología ni tipología

sin lo imaginario. Ningún país ni paisaje sin caminos, sin búsqueda de salida. Ningún trayecto sin proyecto (y recíprocamente). Lo Mismo no puede afirmarse sin lo Otro; lo Otro (lo diferente y lo en otra parte) se revela a través de lo Mismo, se alcanza atravesando lo Idéntico. La lucha por diferenciarse comienza y no terminará con la historia.

BIBLIOGRAFÍA

He aquí algunas indicaciones. Ellas serán completadas en una obra consagrada a las discusiones y controversias en (con) la ideología contemporánea:

A) *Sobre el neokantismo* (será necesario consultar casi todos los filósofos contemporáneos, pero más particularmente la tendencia fenomenológica. En efecto, el *ego* husserliano ha reemplazado, por sustitución tautológica o analógica, al "sujeto" kantiano como soporte de las categorías mentales):

J. P. Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, B. Aires.
P. Ricoeur: *De l'interprátation, Seuil*, 1967.

B) *Sobre el neohegelianismo*:

A. Kojève: *La dialéctinca del amo y el esclavo en Hegel, La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel, La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Editorial La Pléyade, Bs. Aires, 1971 y 1972.
E. Weil: *Philosophique politique*, Vrin, 1956.
F. Chatelet: *Hegel*, Seuil, 1968.

C) *Sobre el neomarxismo*: Seguir la paciente desintegración del pensamiento y la obra de Marx so capa de reconstrucción según los criterios de la cientificidad absoluta, en los libros de L. Althuser, desde *Pour Marx*, Maspero, 1965, hasta la edición reciente del *Capital*, Flammarion.

D) *Sobre el neonietzscheanismo*:

J. Granier: *Le Problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966.

G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, P. U. F., 1962.
G. Deleuze: *Différence et repetition*, P. N. F., 1968.
M. Foucault: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.
M. Foucault: *L'Archéologie du savoir*, íbid., 1969.

E) *Los otros*:

C. Levi-Strauss: *La Pensés sauvage*, Plon, 1962.
K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche, Sudamericana*, Bs. Aires, 1968.
K. Axelos: *Vers la pensés planétaire*, Ed. De Minuit, 1964.
K. Axelos: *Le Jeu du monde*, íbid., 1969.

F) *Del autor*:

Nietzsche, F. de C. Ecom., 1940.
Lógica formal, lógica dialéctica, Siglo Veinte, Bs. Aires.
La proclamation de la Commune, Gallimard, 1965.
Introduction a la modernité, E. de Minuit, 1962.
Métaphilosophie, íbid., 1965.

ÍNDICE

Capítulo II

HISTORIA E HISTORICIDAD

Capítulo III

LA SALIDA DE LA HISTORIA

Este libro se terminó de imprimir el 10 de mayo de 1973, en los Talleres EL GRÁFICO / IMPRESORES, Nicaragua 4462, Bs. Aires.